PROPERTY OF
PRINCETON
THEOLOGICAL
SEMINARY.
BS2615
.4.L973
Division
Section
No.

PRINCETON THEOLOGICAL SEMINARY LIBRARY

Der johanneische Ursprung

des

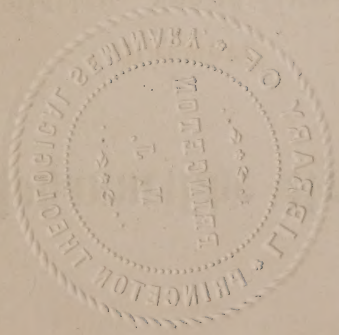
vierten Evangeliums

untersucht

von

D. Chr. Ernst Luthardt.

Leipzig,
Dörffling und Franke.
1874.



Vorwort.

Von der Verlagshandlung meiner Jugendarbeit über „Das johanneische Evangelium" (C. Geiger, Nürnberg 1852. 53) veranlaßt diese Schrift neu herauszugeben, mußte ich mir sagen, daß ich dieselbe ohne eine Untersuchung der kritischen Frage, welche ich das erste mal ganz bei Seite gelassen hatte, nicht wieder ans Licht treten lassen könne. Da aber diese Untersuchung, mit derjenigen Vollständigkeit geführt, die sie bei der gegenwärtigen Lage der Sache erfordert, einen zu großen Raum beanspruchte, als daß sie jenem Werke eingefügt werden konnte, so entschloß ich mich sie hier in besonderer Gestalt erscheinen zu lassen, jenem Werke nur eine kürzere Zusammenfassung vorbehaltend.

Es wäre nicht schwer gewesen, der vorliegenden Arbeit einen viel größeren Umfang zu geben. Aber ich wollte mich, ohne die Vollständigkeit zu beeinträchtigen, möglichst der Kürze befleißigen, und glaubte oft geführte Untersuchungen nicht von Neuem weitläufig führen und abgeschlossene Resultate nicht wieder erst eingehend begründen zu sollen. Mit besonderem Eifer hat man neuerdings begonnen, die Spuren der Benutzung von neutestamentlichen Schriften in dem 4. Evangelium aufzusuchen und für die johanneische Frage zu verwerthen. Ich glaubte mich auf diejenigen Beziehungen beschränken zu sollen, die ich selbst auch zu finden vermochte d. h. auf das Verhältniß zu den Synoptikern und zur Apokalypse. Jene andern angeblichen Benutzungen scheinen mir für die johanneische Frage nichts aus-

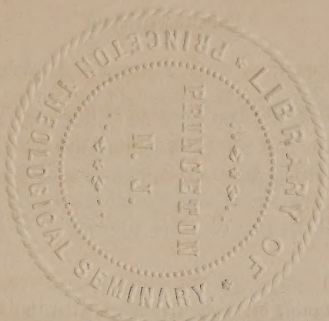
zutragen. Auch müßte ja die spätere Abfassungszeit der betreffenden Schriften, wie sie von jener Seite angenommen wird, zuerst sicherer sein als sie ist. In dem Abschnitt aber über das Verhältniß der Synoptiker zu Johannes bin ich nicht auf alle einzelnen historischen Differenzen und Fragen eingegangen. Das ist Sache mehr der Auslegung als einer solchen einleitenden Untersuchung, wie ich sie angestellt habe. Diese hat die Hauptprobleme hervorzuheben und ihre Lösung anzustreben. Uebrigens hat die kritische Durchforschung der einzelnen Fragen in jüngster Zeit durch Beyschlag (Stud. u. Krit. 1874, 4) eine sehr dankenswerthe Bearbeitung zu erfahren begonnen.

Zu ganz besonderem Danke bin ich Herrn Lic. Dr. Ad. Harnack verpflichtet, der mir nicht bloß bei der Korrektur der Bogen treulich half, sondern auch in dem Abschnitt über die Gnosis seine Studien auf diesem Gebiete, welche eine wesentliche Förderung der geschichtlichen Erkenntniß nicht bloß versprechen, sondern zu bringen schon begonnen haben, freundlich zu Diensten stellte.

Die Uebersicht der Literatur mußte in einem Nachtrag hie und da korrigirt und vervollständigt werden. Was etwa hierin noch fehlt, wird Herr Lic. Gregory, ein junger amerikanischer Theologe, der durch seine Betheiligung an Dr. Hodge's großer Dogmatik sich in Amerika schon vortheilhaft bekannt gemacht hat, ergänzen, wenn er seinen Plan, eine vollständige Literatur des Johannesevangeliums zu geben, ausführt.

Leipzig, den 1. August 1874.

D. Luthardt.



Inhaltsverzeichniß.

1. Die Ueberlieferung über den Verfasser und die Entstehung des vierten Evangeliums S. 1—6.

Die evangelische Ueberlieferung über Johannes den Sohn des Zebedäus und der Salome S. 1—4. Die Ap.-Gesch. über ihn S. 4. Die kirchliche Ueberlieferung über sein späteres Leben S. 4. 5; über seine Abfassung des 4. Evangeliums S. 5. 6.

2. Die Bestreitung der johanneischen Abfassung des 4. Evangeliums S. 6—34.

Uebersicht der Literatur über das Ev. Joh. S. 6—19. Geschichte der joh. Kritik. Die Aloger S. 19—25. Bretschneider S. 25. 26. Die Gegenschriften. Lücke S. 26 f. Dav. Strauß. Bruno Bauer. Der sächs. Anonymus S. 27 f. Weiße. Schenkel. Schweizer. Lützelberger S. 28. Baur S. 29 f. Schwegler. Zeller S. 30. Thiersch. Bleek S. 31. Köstlin. Hilgenfeld. Luthardt. Volkmar. Bindemann. Semisch S. 31. Hofstede de Groot. Keim S. 32. Scholten. Holtzmann. Wittichen. Grimm. Steitz. Hilgenfeld. Krenkel S. 33. Die Versuche der Vermittlung des Ev. mit dem Ap. Joh. S. 34.

3. Die äußeren Zeugnisse der kirchlichen Literatur S. 34—79.

Das Maß der Forderungen der Beweisführung S. 34—36. Die Citationsweise bei den Alten S. 36 f. Die Literaturreste S. 37. Der traditionelle Charakter der alten Kirche S. 38 f. Die Anagnose S. 39. Der Episkopat S. 40. Eusebius S. 41 f. Origenes S. 42. Tertullian und die Itala S. 42—45. Das Muratorische Fragment S. 45 f. Peschito S. 46.

Theophilus v. Antiochien S. 46 f. Klemens v. Alexandrien S. 47 f. Irenäus S. 48—51. Der Brief der Gemeinden von Vienne und Lyon S. 51 f. Polykrates. Melito S. 52. Tatian S. 53 f. Justin S. 54—67. Der Brief an Diognet S. 67 f. Die Akten des Paulus und der Thekla S. 68 f. Der Hirte des Hermas S. 69. Polykarp S. 69 f. Papias S. 71—73. Die ignatianischen Briefe S. 73—75. Der Barnabasbrief S. 75 f. Die Schlußworte von Kap. 21 S. 76—78. Die Ueberschrift S. 78 f. Das Resultat S. 79.

4. Die Zeugnisse der außerkirchlichen Literatur S. 79—93.

Celsus S. 79—81. Das häretische Judenchristenthum. Die Testamente der 12 Patriarchen S. 81. Die Klementinen S. 81 f. Die gnostischen Sekten des 2. Jahrh. S. 82. Die Zeitbestimmung derselben: Basilides', der Ophiten S. 82, Valentins und seiner Schüler S. 83, Markions S. 83 f. Ihr Verhältniß zur apost. Tradition und zu den neutest. Schriften S. 84. Basilides S. 85 f. Valentin S. 86—89. Die ophitischen Sekten S. 89. Markion S. 89—92. Das Resultat S. 93.

5. Der Aufenthalt des Ap. Johannes in Ephesus S. 93—122.

Die Bestreitung durch Lützelberger S. 94 f. Schweglers Entgegnung S. 95 f. Weiße, die Tübinger Schule S. 96. Keim S. 97. Wittichen S. 97 f. Holtzmann, Ziegler, Scholten S. 98. Ewald S. 98 f. Steitz S. 99. Hilgenfeld S. 99 f. Krenkel S. 100 f. Das argumentum e silentio S. 101. Das angebliche Gegenzeugniß der neutest. Schriften S. 101—103. Der ignat. Briefe S. 103 f. Polykarps S. 104. Papias' S. 104—114. Justins. Hegesippus' S. 114. Apollonius S. 115. Irenäus S. 115—120. Klemens v. Alex. Polykrates S. 120—122. Das Resultat S. 122.

6. Die Passahfrage S. 122—131.

Die kleinasiatische Passahfeier und das Joh.ev. S. 122 f. Die verschiedenen Ansichten S. 123 f. Der Stand der Sache S. 124—127. Die Bedeutung der Passahfeier S. 127—130. Das Resultat S. 130 f.

7. Das Selbstzeugniß des Evangeliums S. 131—148.

1) Die Sprache S. 131 f. 2) Die Stellung des Joh.ev. zum A. T. S. 132 f. 3) Das jüdische Bewußtsein des Evangelisten S. 134—136. 4) Seine Kenntniß jüdischer Verhältnisse S. 136 f. 5) Seine Lokalkenntniß S. 137 f. 6) Seine Augen- und Ohrenzeugschaft S. 138—141. 7) Die Selbstbezeichnung des Evangelisten S. 141—147. Das Resultat S. 147 f.

8. Das Johannesevangelium und das 2. Jahrhundert S. 148—154.

Der angebliche philosophische Charakter des 4. Evangeliums S. 148 f. Sein angeblich gnostischer Dualismus S. 149 f. Die Gnosis des 2. Jahrh. und das Joh.ev. S. 150 f. Der Unterschied des Ev. vom Gesammtcharakter des 2. Jahrh. S. 151—154.

9. Das Johannesevangelium und die Synoptiker S. 154—203.

Die entscheidende Bedeutung dieser Frage S. 154 f. 1) Die Geschichtsdarstellung S. 155 ff. Die Anerkennung des synopt. Geschichtsbodens von Seiten des 4. Ev. S. 155 f. Die angebliche Abhängigkeit des 4. Ev. von den Synoptikern nach Holtzmann S. 156—160. Die Selbständigkeit des 4. Ev. gegenüber den Synoptikern S. 160 f. Die Abweichungen desselben vom synoptischen Bericht nach Keim S. 161 f. Der Boden der Wirksamkeit Jesu bei den Synoptikern und bei Johannes S. 162—165. Die Zeitdauer der Wirksamkeit S. 165 f. Die Verschiedenheit der Geschichtserzählung S. 166 f. Der angebliche Mangel des Fortschritts S. 167—169. Der angebliche Mangel der Entwicklung Jesu und der Jünger S. 169—172. Die Differenz in Betreff des Todestages Jesu S. 172 f. Resultat 173 f. Die Darstellung der Jünger S. 174 f., der Juden S. 175 f. Der Schematismus der Form S. 176—178. 2) Die Reden und die Christologie S. 178 ff. Die Unrichtigkeit der gewöhnlichen Schlußfolgerung S. 178 f. Der psychologische nicht historische Charakter der Frage S. 179 f. Der Unterschied der Form in den synopt. und den joh. Reden Jesu S. 180—184. Die Berührungen zwischen den synopt. und den joh. Reden Jesu S. 184—188. Der Unterschied des Inhalts der Reden Jesu S. 188 ff. Die Christologie S. 189. Das Selbstzeugniß Jesu S. 190 ff. Die absolute Bedeutung Jesu bei den Synoptikern S. 192 f. Die Doppelseitigkeit des Selbstzeugnisses Jesu S. 194. Die angebliche Monotonie des 4. Evangeliums S. 194—196. Resultat S. 196. 3) Die Subjektivität des 4. Evangeliums S. 196 ff. Der dogmatische Charakter der geschichtlichen Darstellung S. 197 f. Die Freiheit in der Wiedergabe des Geschichtlichen S. 198 ff. Das religiös-dogmatische Interesse S. 201 f. Das Resultat S. 202 f.

10. Das Johannesevangelium und die Apokalypse S. 203—218.

Die herrschende Annahme der Unvereinbarkeit beider S. 203 f. Die Verschiedenheit der Sprache S. 204—207. Die Verschiedenheit des Lehrgehaltes S. 207 ff. Die Gottesvorstellung S. 207—209. Die großen Gegensätze S. 209. Die Christologie d. Apok. S. 210—213. Der angebliche Judaismus S. 213—216. Die Eschatologie S. 216 f. Das Resultat S. 218.

11. Die pſychologiſche Möglichkeit der johanneiſchen Chriſtologie S. 219—221.

Das Argument aus der Apokalypſe S. 219. Aus dem Hebräerbrief. Die judenchriſtl. Chriſtologie S. 219 f. Das Reſultat S. 221.

Nachträge S. 222—223.

Verbeſſerungen S. 224.

Die Frage nach dem Ursprung des vierten Evangeliums ist in der neueren Zeit nicht nur immer mehr zur wichtigsten Frage der gesammten biblischen Kritik geworden sondern in den Mittelpunkt der religiösen Frage überhaupt gerückt, um welche es sich in der Gegenwart handelt. Denn wenn die Entscheidung dieser Frage wesentlich in dem Urtheil über die Person Jesu Christi liegt, so bedarf es nicht erst einer Erinnerung daran, wie enge die Kritik des Johannesevangeliums hiermit zusammenhängt. Unter diesen Umständen ist es natürlich, wenn hüben wie drüben diese historisch kritische Untersuchung nicht interesselos geführt wird, sondern die innere persönliche Stellung zur Sache unwillkürlich den Gang und die Entscheidung der Untersuchung mitbestimmt. Suchen wir so viel möglich die Thatsachen selbst sprechen zu lassen!

1. Die Ueberlieferung über den Verfasser und die Entstehung des vierten Evangeliums.

Als Verfasser des 4. Evangeliums wird von der Ueberlieferung einstimmig der Apostel Johannes bezeichnet.

Johannes (יְהוֹחָנָן Jehova ist gnädig) war mit seinem wahrscheinlich älteren Bruder Jakobus, welchen Herodes Agrippa Ap. Gesch. 12, 2 im J. 44 enthaupten ließ, der Sohn des, wie man aus der Erwähnung der „Tagelöhner" Mark. 1, 20 schließt, wohlhabenden Fischers Zebedäus am galiläischen See — ob in Bethsaida, wie die Ueberlieferung lautet, ist ungewiß — und der Salome, welche Matth. 20, 20 ff. im Gefolge Jesu, Matth. 27, 55 f. Mark. 15, 40 f. unter den Frauen die für Jesu Lebensunterhalt Sorge trugen, und Mark. 16, 1 unter denen erscheint welche die Einbalsamirung Jesu

vorbereiteten. Wenn man Joh. 19, 25 nicht wie man gewöhnlich annimmt drei, sondern, wie im Anschluß an die Peschito, die ein „und" einschiebt, Wieseler Theol. Stud. u. Krit. 1840, 3 S. 648 ff. und nach ihm Lücke, Ewald, Meyer annehmen, vier Frauen zählt, dann versteht man unter der Schwester der Mutter Jesu die Mutter des Evangelisten, Salome, so daß demnach Johannes Geschwisterkind Jesu gewesen wäre. Doch ist dieß nicht mit Sicherheit zu behaupten. In jedem Falle ist diese Annahme nicht nöthig, um das nähere Verhältniß, in welchem nach dem evangelischen Bericht Johannes zu Jesus stand, zu erklären.

Der fromme Sinn der Mutter mag frühzeitig in dem Gemüthe des Knaben die religiöse Empfänglichkeit geweckt und gepflegt haben. Denn als ein Mann von lebhaftem religiösen Gefühl erscheint er später durchweg. So finden wir ihn denn auch, nach der Erzählung des 4. Evangeliums, in der Nähe und unter der Jüngerschaft des Täufers, von wo er, einer indirekten Weisung seines Meisters folgend, sich zu Jesus wandte und diesem anschloß. Denn unter dem ungenannten Jünger Joh. 1, 35 ff. versteht man gewöhnlich Johannes. Wie alt er damals war, wissen wir nicht. „Nichts hindert ihn um ein Jahrzehnt jünger als Jesus zu denken" meint Krenkel, der Ap. Joh. S. 129. Wir wissen darüber nichts, außer daß die alten Ueberlieferungen, die ihn bis in Trajans Zeit (98—117) leben lassen, ein jugendliches Alter bei seinem Anschluß an Jesus voraussetzen. Er scheint damals nicht lange in Jesu Begleitung geblieben zu sein. Wenigstens finden wir ihn später wieder in seinem Fischergeschäft am galiläischen See, als Jesus ihn und seinen Bruder zu bleibender Nachfolge berief Matth. 4, 21 f. Mark. 1, 19 f. Luk. 5, 9 ff. Dieß Brüderpaar bildete mit Simon Petrus jene Dreizahl von Jüngern welche Jesu am nächsten standen. Von diesen läßt sich Jesus begleiten, als er die Tochter des Jairus auferweckte Mark. 5, 37. Luk. 8, 51; sie waren die Zeugen seiner Verklärung auf dem Berge Matth. 17, 1. Mark. 9, 2. Luk. 9, 28 und seines Gebetskampfes in Gethsemane Matth. 26, 37. Mark. 14, 33. Damit stimmt auch wie das 4. Evangelium ihn als den vertrautesten Jünger Jesu schildert, der an seiner Brust lag beim letzten Mahl, der ihm nachfolgte in den

Hof des hohenpriesterlichen Palastes, der unter dem Kreuze stand und dem der Sterbende seine Mutter befahl. Nach jenem Fischzug am galiläischen See (Kap. 21) aber ist er der erste, der in dem Fremdling am Ufer den Herrn erkennt.

Die evangelische Erzählung wie die Apostelgeschichte bringt ihn vielfach mit Petrus in Zusammenhang. Der Unterschied zwischen beiden ist unverkennbar. Dem rasch Handelnden, dem Mann des Moments gegenüber ist Johannes der Innerliche, mehr in der Empfindung als im äußern Handeln Lebende, und gegenüber der Gabe des Andern, zur rechten Zeit das rechte Wort zu treffen, ist er der Schweigsame. Wenn er beim letzten Mahle den Herrn fragt, so ist es Petrus der ihn zur Frage veranlaßt; und wenn er dem Auferstandenen schweigend nachfolgt, so ist es Petrus der die stumme Frage, die in dieser Nachfolge lag, zum Ausdruck bringt. Aber innerlich stand er Jesu am nächsten: im stillen Schweigen seines Gemüths hat er den tiefsten Eindruck von der Person Jesu gehabt und in der Stille verarbeitet.

Die Züge von hervorbrechender Heftigkeit, welche die ersten Evangelien von ihm berichten, fügen sich leicht in das Bild des Melancholikers, welches das 4. Evangelium zeichnet. Einem der im Namen Jesu Dämonen austrieb, ohne doch Jesu selbst nachzufolgen, hatte er jenes Thun, wohl als eine Untreue gegen Jesu Person, gewehrt Mark. 9, 38 ff. Luk. 9, 49 f., und über jenen samaritanischen Ort, welcher Jesum, weil er sich zu den Juden nicht zu den Samaritern bekannte, aufzunehmen sich weigerte, wollte er Feuer herabrufen Luk. 9, 54 f. Ob er und sein Bruder aus diesem Anlaß von Jesu „Donnerssöhne" genannt wurden, ist möglich oder auch wahrscheinlich, aber nicht gewiß. Auch in diesen heftigen Aeußerungen war die Liebe zu Jesus die bewegende Seele; seine Natur bestimmte nur ihre Form. Und auch als die Mutter der Brüder für ihre beiden Söhne Ehrenplätze zur Rechten und zur Linken Jesu im Reiche Gottes erbat und Johannes und Jakobus sich wohl zutrauten, den Kelch zu trinken der Jesu selbst beschieden sei Matth. 20, 20 ff., ist zwar der Sinn, der sich in jener Bitte ausspricht, nicht tadellos zu nennen und die Erkenntniß mangelhaft; aber es ist doch das innerliche

persönliche Verhältniß zu Jesu, welches auch hier die Voraussetzung bildet.

Wir sehen wie sehr die synoptischen und die johanneischen Züge seines Bildes zusammenstimmen und leicht sich in einander fügen, so daß es gerechtfertigt war sie von vornherein mit einander zu verbinden.

Die Apostelgeschichte zeigt ihn uns in der Gesellschaft des Petrus sowohl in Jerusalem (Kap. 3 u. 4) als bei der Visitation in Samarien (Kap. 8). Als Paulus (Ap. Gesch. 15. Gal. 2) nach Jerusalem kam, zum sogenannten Apostelkonzil (um 50), ist er noch dort, als eine der „Säulen" der Christenheit neben Petrus und Jakobus dem Bruder des Herrn. Wann er Jerusalem verlassen, wissen wir nicht. Bei der letzten Anwesenheit des Paulus daselbst Ap. Gesch. 21, 17 ff. wird er nicht erwähnt. Aber daraus ist nichts zu schließen. Es ist möglich, daß er in den beginnenden Unruhen des jüdischen Kriegs und dem Herannahen des Gerichts über Jerusalem eine Aufforderung sah aus dem jüdischen Lande zu weichen. Die kirchliche Ueberlieferung seit dem Ausgang des 2. Jahrhunderts nennt einstimmig Kleinasien und speziell Ephesus als den Ort der späteren Wirksamkeit des Johannes.

Verschiedene Züge werden uns aus diesem ephesinischen Aufenthalt von ihm berichtet. Irenäus (adv. haer. III, 3) erzählt von jener Begegnung mit dem Irrlehrer Kerinth in einem Bade zu Ephesus, die seinen heftigen Gegensatz zu diesem „Feinde der Wahrheit" erkennen läßt, mit dem er nicht unter einem Dache sein wollte; Klemens von Alexandrien (quis dives salv. 42, Eus. III, 23) jene von Herder bearbeitete Geschichte von dem wieder abtrünnig gewordenen Jüngling, den der greise Apostel von der Räuberschaar, an deren Spitze er stand, zurückholte; der antimontanistische Schriftsteller Apollonius, wie scheint aus Kleinasien und noch dem 2. Jahrh. angehörig, erzählt, Johannes habe einst einen Todten zu Ephesus erweckt (Eus. V, 18); nach weitverbreiteter Tradition (Klem. v. Alex., Orig., u. s. w.) hat ihn der röm. Kaiser (Eus. III, 18. 20 u. Chron. ad ann. 14 Domit. Hieron. de vir. ill. 9 u. A. nennen Domitian) auf die Insel Patmos verbannt; und Tertullian, der die Verbannung von

Rom aus geschehen sein läßt, erwähnt, Johannes sei vorher ohne beschädigt zu werden in siedendes Oel getaucht worden (de praeser. haer. 36). Man sieht daß die Ueberlieferung sich immer mehr in die Sage verliert. Von dem hochbetagten Greisen aber hat Hieronymus (in ep. ad Gal. 6, 10) den schönen Zug aufbewahrt, daß er, als er aus Altersschwäche nicht mehr zu gehen vermochte, sich in die Gemeindeversammlungen habe tragen lassen und hier immer das eine Wort wiederholt: „Kindlein, liebet euch unter einander." In hohem Alter, etwa um d. J. 100, ist er nach der Ueberlieferung in Ephesus gestorben; noch in späterer Zeit zeigte man dort sein Grab (Eus. VII, 25).

Hier nun in Ephesus hat nach dem Berichte des Irenäus und Klemens Johannes sein Evangelium nach den synoptischen geschrieben (Iren. adv. haer. III, 3. Eus. V, 8). Nachdem Irenäus erwähnt, daß Matthäus zuerst, dann Markus und Lukas geschrieben, fährt er fort: ἔπειτα Ἰωάννης, ὁ μαθητὴς τοῦ κυρίου, ὁ καὶ ἐπὶ τὸ στῆθος αὐτοῦ ἀναπεσών, καὶ αὐτὸς ἐξέδωκε τὸ εὐαγγέλιον, ἐν Ἐφέσῳ τῆς Ἀσίας διατρίβων. Mit dieser Schrift habe Johannes den Irrthum Kerinths und der Nikolaiten, eines Zweiges der Gnosis, bestreiten wollen (adv. haer. III, 11). Nach Klem. v. Alex. (Eus. VI, 14) hat Johannes, von seinen Freunden aufgefordert und vom heil. Geist erfüllt, das pneumatische Evangelium geschrieben, da er sah, daß die Synoptiker mehr nur das Menschliche an Christo darstellten: τὸν μέντοι Ἰωάννην ἔσχατον συνιδόντα, ὅτι τὰ σωματικὰ ἐν τοῖς εὐαγγελίοις δεδήλωται, προτραπέντα ὑπὸ τῶν γνωρίμων, πνεύματι θεοφορηθέντα, πνευματικὸν ποιῆσαι εὐαγγέλιον. Jene Aufforderung schildert das Muratorische Fragment näher so: cohortantibus condiscipulis et episcopis suis dixit: conjejunate mihi hodie triduo, et quid cuique fuerit revelatum alterutrum nobis enarremus. Eadem nocte revelatum Andreae ex Apostolis, ut recognoscentibus cunctis Joannes suo nomine cuncta describeret. Hier ist die Ausschmückung leicht ersichtlich. Es ist nicht nöthig diese Zeugnisse weiter zu verfolgen.

Eine nähere Zeitbestimmung für die Abfassung des 4. Evangeliums außer der, daß dieses den ersten drei nachgefolgt sei und auf sie Rück-

ficht nehme, enthalten die altkirchlichen Berichte nicht. Des Epiphanius Versicherung (haer. 51, c. 12), Johannes habe das Evangelium neunzig Jahre alt, als er von Patmos zurückgekehrt war, unter dem Kaiser Claudius geschrieben, verdient keine Beachtung. Diejenigen Kirchenlehrer, welche wie Irenäus die Verbannung des Johannes nach Patmos unter Domitian setzen und ihn dort die Gesichte der Apokalypse schauen und niederschreiben lassen, haben die Abfassung des Evangeliums natürlich früher angenommen, also vielleicht um das J. 80. Sicheres ist darüber nicht zu sagen. Auch würde die Frage der Apokalypse eine eigene Untersuchung erfordern, auf die wir hier nicht eingehen können, auch nicht einzugehen nöthig haben. Denn die Ueberlieferung über das Evangelium ist von dieser Untersuchung unabhängig. Nach jener aber hat der Apostel Johannes zu Ephesus das vierte Evangelium verfaßt.

Aber eben diese Ueberlieferung ist in der neueren Zeit Gegenstand lebhaftester und vielseitigster Anfechtung geworden. Und die kritische Richtung, wie sie sich besonders an Baurs Namen anschließt, hält die Akten des Prozesses als schon so gut wie geschlossen und den Prozeß für Johannes verloren.

2. Die Bestreitung der johanneischen Abfassung des vierten Evangeliums.

Ehe wir an eine Darstellung der Geschichte dieser Bestreitung gehen, geben wir zuerst eine chronologisch geordnete Uebersicht der gesammten neueren Literatur, soweit sie sich mit dieser Frage beschäftigt.

1792. Evanson Edw., the dissonance of the four generally received evangelists and the evidence of their respective authenticity examined. Das Ev. Joh. ist von einem Platoniker des 2. Jahrh.

1793. Priestley, lettres to an young man.
Simpson, an essay on the authenticity of the new testament designed as an answer to Evausons dissonance. Beide für die joh. Abfassung.

1796. Eckermann, Theol. Beitr. Bd. 5 St. 2 S. 156 ff. Nur joh. Ueberlieferungen liegen zu Grunde.

1796. Storr, Flatts Magazin N. 4 S. 239 ff.
Süskind, ebendaſ. N. 6 S. 96 f. Beide gegen Eckermann.
1797. Herder, Von Gottes Sohn, der Welt Heiland, nach Joh. Ev. § 36, 55. Joh. hat Jeſum verklärt.
Rußwurm, Unterſſ. über den Urſprung der Evv. des Matth. Mark. Luk. u. Joh. u. ihre kanon. Autor.
1801. (Vogel), Der Evangeliſt Joh. u. ſeine Ausleger vor dem jüngſten Gericht. Wegen Kap. 21 u. Widerſpruchs mit den Syn. dem Joh. abgeſprochen, im judenchriſtl. petrin. Intereſſe geſchrieben.
1802. Schletter, Verſuch einer Widerlegung der Einwendungen gegen die Aechth. des Ev. Joh.
1803. Süskind, Magazin Heft 9 S. 1—71.
1804. Horſt, Henke's Muſeum I, 1 S. 47 ff. Von einem Alexandriner.
Süskind, Magazin N. 11 S. 51 f. 110—119. Gegen Horſt.
Nöldeke, Henke's Muſeum II, 1 S. 97 f. Ebenſo.
1806. Wegſcheider, Vollſt. Einl. in das Ev. Joh. Für die Aechth.
Glaser, diss. ex. hist. de Jo. ap. evglii — vero auctore, respectu recentiorum dubitationum atque criminationum.
1807. van Griethuysen, pro Ev. Joann. authentia.
1808. Cludius, Uranſichten des Chriſtenth. nebſt Unterſſ. über einige BB. des N. T. Von e. Judenchriſten, mit gnoſt. Zuthaten.
1810 (1786). Storr, über den Zweck der ev. Geſch. u. der Briefe Joh.
1811. Ammon, progr. quo docetur Joannem evglii autorem ab editore huius libri fuisse diversum.
1812. Ballenſtedt, Philo u. Joh. — mit beſ. Rückſicht auf die Frage, ob Joh. der Verf. der ihm zugeſchriebenen Schriften ſein könne? Von e. gewiſſen Johannes Theologus.
1815. Gratz, krit. Unterſſ. über Juſtins apoſt. Denkw.
1816. Borger, de constanti et aequabili J. Chr. indole, doctr. et docendi ratione sive commentatt. de ev. Jo. c. Matth. etc. comparato.
Möller, comment. de genii ac indolis ev. Jo. priorumque evv. diversa ratione rite definienda.
1818. Gieſeler, hiſtor. krit. Verſuch über die Entſt. und die früheſten Schickſale der ſchriftl. Evv. S. 133—141. Von Joh. für gebildetere Heidenchriſten geſchrieben, als höhere Stufe des Unterrichts.
1819. Winer, Justinum Mart. evangeliis canonicis usum fuisse ostenditur.
1820. Bretschneider, probabilia de ev. et epist. Joannis indole et origine. Wegen ſeines Widerſpruchs mit den Synopt, in der Chriſtologie und den Reden Jeſu, ſo wie wegen ſeiner Gnoſis von einem wahrſch. alexandr. Heidenchriſten aus dem Anfang od. der Mitte des 2. Jahrh.

1820. Schott, progr. Examinantur dubitationes quaedam de auth. ev. Jo. nuperrime a Bretschn. excitatae.

Lücke, Comm. über die Schriften des Ev. Johannes. 1. u. 2. Thl. des Ev. Mit Vorliebe für Joh. gegenüber den Synopt.

1821. Paulus, Heidelb. Jahrbb. S. 112—142. Der Verf. ein Johanneer, v. Augenzeugen und Gewährsmann zu unterscheiden.

1821—23. Kaiser, de apologeticis ev. Jo. consiliis authentiam eius commonstrantibus. 3. partes. 4.

1822. Stein, authentia evglii Jo. contra Bretschn. dubia vindicata.

1823. Usteri, comment. crit. in qua ev. Jo. genuinum esse ex comparatis IV evv. narrationibus de coena ultima et passione J. Chr. ostenditur etc.

Weber, authentia capitis ultimi ev. Jo. huiusque ev. totius etc.

Thomson, Die Authentie der Schriften des Evglstn. Johannes.

Calmberg, de antiquissimis patrum pro evglii Jo. αὐθεντια testimoniis diss.

Olshausen, die Aechth. der 4 kanon. Evv.

1824. Bretschneider, einige Anmerkungen u. s. w. in Tzschirner Magazin für chr. Prediger II, 2 S. 153. Die Probabilia hatten ihren Zweck erreicht, die Verlässigkeit des joh. Ev. mehr ins Klare zu stellen.

Crome, probabilia haud probabilia. Oder Widerlegung des v. Dr. Bretschn. gegen die Aechth. u. Glaubwürdigk. des Ev. u. der Briefe Joh. erhobenen Zweifel.

1826. Rettberg, an Jo. in exhibenda J. Chr. natura reliquis evv. vere repugnet.

Reuterdahl, de fontibus historiae Eusebianae. Zweifelt am epheſ. Aufenthalt.

1827. Reinecke, de constanti et aequabili J. Chr. indole etc. sive commentatio de ev. Jo. c. Matt. et Luc. evv. conciliato.

1828. Paré, diss. de Joann. ev. non prorsus dissimili prioribus evv. nec ob dissimilitudinem repudianda.

1831. Hauff, die Auth. u. d. hohe Werth. des Ev. Joh.

Fleck, otium theologicum p. 1—22. Für die Aechth.

Außerdem sind zu vergl. die neuteſt. Einleitungen von Hänlein, Handb. (1794—1800) 1801—9. 3 Thle. u. Lehrb. 1802. J. E. Chr. Schmidt 1804. 1818. Eichhorn I. (1804) 1820. II. u. III. 1810—15. IV. u. V. 1827. Bertholdt 1812—19. Hug 1808. 21. 1826. (4. Aufl. 1847). Feilmoser 1830. Schott, isag. hist. crit. 1830. De Wette (1826. 30) 1834. Guericke, Beiträge (Gegen de W.) 1828. Die Hypotheſe v. d. Presb. Joh. u. s. w. 1831. Credner 1836. Ferner die Einleitungen in den betreffenden Kommentaren: Lange, die Schr. des vertrauten Jüngers

Jeſu Bd. 1—3. 1795—97. Tittmann, meletem. ss. s. comm. crit. ex. dogm. in ev. Jo. 1816. Kühnöl, comm. in ll. N. T. 3. Ausg. Bd. 3.

1825. Lücke, 1820 u. ſ. w. (3. Aufl. 1840. 43). Tholuck 1827 u. ſ. w. 7. Aufl. 1847. Klee 1829.

1835. Dav. Strauß, Leben Jeſu. Auflöſung der Geſch. u. damit auch der Schriften.

1837 (38). Tholuck, Glaubwürdigkeit der ev. Geſch.

Neander, das Leben Jeſu u. ſ. w. (5. Aufl. 1852).

De Wette, kurze Erkl. des Ev. u. ſ. w. Einl. §4. Schlußabh. S. 222 hofft, „daß der apoſt. Urſprung des 4. Ev. dauernde Anerkennung in der Kirche finden werde".

1838. Strauß, Leben Jeſu 3. Aufl. Bekennt, daß ihm die Unächth. des 4. Ev. nicht mehr ſo feſtſtehe wie früher.

Gfrörer, Geſch. des Urchriſtenth. 4 Bde. (2 Bde.: das Jahrh. des Heils. 2 Bde.: die heil. Sage). Von einem willkürl. „krit. Gefühl" aus Joh. vertheidigt.

Weiße, die ev. Geſch. krit. u. philoſ. bearb. 2 Bde. Um den joh. Chriſtus zu beſeitigen unterſcheidet W. ächt joh. „Studien" u. Späteres.

1840. Frommann, über die Aechth. u. Integrität des Ev. Joh., mit beſ. Rückſicht auf Weiße's ev. Geſch. St. u. Krit. S. 853—930. Vertheidigt die volle Aechth. gegen Weiße.

Strauß, Leben J. 4. Aufl. Nimmt ſeine früheren Zugeſtändniſſe wieder zurück.

Haſe, Leben Jeſu. 3. Aufl. (1829. 34). Für den joh. Urſprung.

Schenkel, Stud. u. Krit. 1840 S. 765. Unterſcheidet im 4. Ev. Urſprüngliches u. Späteres.

Hug, Gutachten über das Leben Jeſu v. Strauß (2. Thl. 1844).

Fiſcher, Ueber den Ausdruck οἱ Ἰουδαῖοι im Ev. Joh. Tüb. Ztſchr. f. Theol. 2. H.

Neudecker, Lehrb. der hiſt. krit. Einl. in d. N. T.

Bruno Bauer, Kritik der ev. Geſch. des Joh. Die evgl. Geſch. iſt nicht bloß Dichtung, wie bei Strauß, ſondern Erdichtung.

Lützelberger, die kirchl. Trad. über d. Ap. Joh. u. ſ. Schriften in ihrer Grundloſigk. dargeſtellt. Bittet, „ſeine Phantaſie mitſprechen zu laſſen." Joh. iſt frühzeitig geſtorben u. gar nicht in Kleinaſ. u. Eph. geweſen, hat weder Ev. noch Apok. noch Briefe geſchrieben. Der Augenzeuge auf welchen ſich der Verf. des Ev. gründet iſt Andreas.

1841. Schweizer, das Ev. Joh. nach ſ. innern Werth unterſucht.

Schwegler, der Montanism. S. 183—221. Gegen die Aechth.

1842. Ebrard, wiſſenſch. Kritik der evgl. Geſch. — Eine ſcharfe Polemik u. ſtreitbare Apologie. — 2. Aufl. 1850. 3. Aufl. 1868.

Bruno Bauer, Kritik der ev. Geſch. der Synopt. u. des Joh.

1842. Schwegler, die neueste joh. Liter. Lücke. Schweizer. B. Bauer. Lützelberger. Theol. Jahrbb. 1. u. 2. H. S. 140–170. 288–308
Bindemann, über die von Justin gebrauchten Evv. Stud. u. Krit. 2. H. S. 355—482.
1842/43. Lücke, Comm. 3. Aufl. I. S. 41—89.
1843. Köstlin, der Lehrbegr. des Ev. Joh. Gegen die Aechth.
Grimm, Encycl. v. Ersch u. Gruber. II. Section. 22 Th.
1843/45. Adalb. Maier, Comm. über d. Ev. Joh. 2 Bde.
1844/45. Baumg.-Crusius, die joh. Schriften. Comm. 2 Bde.
1844. Baur, Chr., über die Compos. u. den Char. des Joh.-Ev. Theol. Jahrbb. 1. 3. u. 4. H. — Das joh. Ev. eine Tendenzschrift, frühestens v. J. 160, die Fragen jener Zeit berührend.
Merz, Stud. der ev. Geistlichk. Württemb. 2. H. Für die Aechth.
1845. Ebrard, das Ev. Joh. u. die neueste Hypothese über s. Entstehung. Gegen Baur.
Zeller, die äußeren Zeugnisse über das Dasein u. den Ursprung des 4. Ev. Theol. Jahrbb. 1845, 4. S. 579—656. — Vor 170 nicht nachzuweisen.
Thiersch, Versuch zur Herstellung des histor. Standpunkts für die Kritik der neut. Schriften. p. XII—XXV. S. 241 ff.
Die Evv., ihr Geist, ihre Verff. u. ihr Verhß. zu ein. Lpz. S. 371—426 („der sächs. Anonymus"). Tendenzkritik vom ration. Standpunkt aus, aber mit Festhaltung der joh. Abfassung.
Schleiermacher, Einl. in d. N. T. S. 315 ff. 340. Für die Aechth.
1846. Bleek, Beiträge zur Ev. Kritik. Gegen Baur u. Zeller.
Hauff, Ueber die Compos. des joh. Ev. Stud. u. Krit. 3. H. Für die Aechth.
Schwegler, das nachapost. Zeitalter. — Das 4. Ev. die letzte Stufe der Entw. des Urchristenths. zur kath. Kirche.
Thiersch, einige Worte über die Aechth. der neuest. Schriften. Gegen Baur S. 128–140 speziell über das joh. Ev.
1847. Baur, kritische Untersf. über die kanon. Evv.
Ders., Bemerkungen zur joh. Frage bes. in Betreff des Todestags Jesu u. der Passahfeier der ältesten Kirche. Theol. Jahrbb. 1847. S. 89—136.
Zeller, einige weitere Bemerkungen über die äußere Bezeugung des 4. Ev. Theol. Jahrbb. 1. H. S. 136—172. Der joh. Bericht „wird keinesfalls für die Quelle des justin. gehalten werden können".
1848. Weitzel, die christl. Passahfeier. Gegen Baur.
Baur, das joh. Ev. u. die Passahfeier des 2. Jahrh. Theol. Jahrbb. 1848, 2. S. 264—286.

1848. Semiſch, die ap. Denkw. des Märt. Juſtin. Zur Geſch. u. Aechth. der kanon. Evv.

De Wette, Einl. in d. N. T. 5. Ausg. Im Anſchluß an Bleeks „Beiträge" entſchiedener als früher für die Aechth.

1849. Hilgenfeld, das Ev. u. die Briefe Joh. nach ihrem Lehrbegr. dargeſtellt. — Uebergang v. d. valentin. zur markion. Gnoſis.

Derſ., der Paſſahſtreit u. das Ev. Joh. Theol. Jahrbb. S. 209—281.

Weitzel, das Selbſtzeugniß des 4. Evangeliſten über ſ. Perſon. Stud. u. Krit. S. 578—638.

1850. Bruno Bauer, Kritik der Evv. u. Geſch. ihres Urſprungs.

Hilgenfeld, Krit. Unterſſ. über die Evv. Juſtins u. ſ. w.

Derſ., die altteſt. Citate Juſtins u. ihre Bedeutung für die Unterſ. über ſ. Evv. — Theol. Jahrbb. S. 355—439 u. 567—578.

Rauch, die Baurſchen Anſichten über das Ev. Joh. geprüft an der Geſch. der wunderb. Speiſung Joh. 6. Deutſche Zeitſchr. für chriſtl. Wiſſ. u. chr. Leben. Okt. u. Nov.

Köſtlin, zur Geſch. des Urchriſtenth. Theol. Jahrbb. H. 1. S. 1—62. Nach Juſtin „endlich der 4. Evangeliſt, der v. allem Gegenſatz unberührt auch alle Gegenſätze in der allumfaſſenden Totalität des chriſtl. Prinzips ſich auflöſen und verſöhnen laſſen will".

1851. Köſtlin, die pſeudonyme Liter. der älteſten Kirche, ein Beitrag zur Geſch. der Bildung des Kanons. Theol. Jahrbb. 2. H. S. 149—221; ſpeziell S. 183 ff. Das Joh.evgl. aus dem 2. Viertel des 2. Jahrh.; die Geſch. frei gebildet, aus dem chriſtl. Bewußtſ. heraus.

Ewald, über das Joh. Ev. Jahrbb. d. bibl. Wiſſ. S. 146—174.

1852. Niermeyer, over de echtheid der joh. Schriften, in den werken van het Haagsch Genootschap. D. XIII.

Brückner, 4. Aufl. der de Wetteſchen Erkl. des Ev. Joh.

Luthardt, das joh. Ev. nach ſ. Eigenth. geſchildert u. erkl. 2 Thle.

Hilgenfeld, über das eigenthüml. Ev. Juſtins. Theol. Jahrbb. 3. H. S. 400—419. Benutzte das Petrusev.

Adalb. Maier, Einl. in d. Schr. des N. T.

Reithmayr, Einl. in die kanon. BB. des N. Bds.

1853. Reuß, die Geſch. der h. Schriften des N. T. (4. Aufl. 1862). Skeptiſch, die Aechth. möglich, aber ein theol. Traktat.

Troost, de discipulo, quem in quarto ev. diletisse Jesus dicitur. Lugd. Bat. 1853.

Tiele, specimen theol. continens annotationem in locos nonnullos evglii Joh. ad vindicandam huius evglii authentiam (inest excursus de c. XXI).

Ewald, über die äußeren Zeugniſſe für das Joh.ev. Jahrbb. d. bibl. Wiſſ. S. 178—207.

1853. Volkmar, über Justin d. M. u. s. Verhältniß zu unsern Evv.
Baur, das Christenth. u. d. chr. K. der ersten 3 Jahrh. S. 131—155.
Zeller, Ueber die Citate aus d. 4. Ev. welche in den Auszügen gnost. Schriften in dem pseudo-origen. ἔλεγχος κατὰ πασῶν αἱρέσεων vorkommen. Theol. Jahrbb. S. 144—152.

1854. Hase, Leben Jesu. 4. Aufl. S. 4 f. Für die Aechth.
Baur, die joh. Frage u. ihre neuesten Beantwortungen (durch Luthardt, Delitzsch, Brückner, Hase). Theol. Jahrbb. 2. H. S. 196—287.
Volkmar, ein neu entdecktes Zeugniß für das Joh. ev. Theol. Jahrbb. 3. H. S. 446—462. Aus der Benutzung des Joh.ev. durch die Clement. folge nicht die Benutzung dess. auch durch Justin.
K. Mayer, die Aechth. der Ev. nach Joh.
Hilgenfeld, die Evangelien nach ihrer Entstehung u. geschichtl. Bedeutung.
Guericke, Gesammtgesch. des N. T.
K. F. Th. Schneider, die Aechth. des joh. Ev.

1855. Hase, die Tübinger Schule. Sendschreiben an D. Baur.
Baur, an H. D. K. Hase.
Zeller, noch ein Wort über den Ausspruch Jesu bei Justin apol. I, 61 über die Wiedergeb. Theol. Jahrbb. 1. H. S. 138—140.
Hilgenfeld, das Urchristenth. in den Hauptwendepunkten seines Entwicklungsgangs.
Weiße, über den gegenw. Stand der Evv.kritik u. Ewalds Gesch. Chr. u. s. Z. 2. Art. Protest KZ. Nr. 44 ff. Dem Joh. ev. liegen einzelne joh. Studien (Prolog, verschiedene Reden u. s. w.) zu Grunde; von einem Späteren überarbeitet; geschichtl. unter den Syn., besonders dem Urevang. Markus stehend.

1856. Weiße, die Evangelienfrage in ihrem gegenw. Stadium (Bes. Abdruck der Abh. v. 1855).
Ebrard in Herzogs R.-Enc. VI, 722—737.
Luthardt, Justin d. M. u. das Ev. Joh. Zeitschr. für Protestantism. u. K. Bd. 31 S. 302—327. 350—400. Bd. 32 S. 68—115.
Steitz, die Differenz der Occid. u. der Kleinas. in d. Passahfeier. Stud. u. Krit. 3. H. S. 721—809.
Lechler, Niermeyer, Mayer, Schneider über die Aechth. des joh. Ev. Stud. u. Krit. 3. H. S. 867—911.

1857. Baur, zur joh. Frage 1. über Justin d. M. gegen Luthardt, 2. über den Passahstreit gegen Steitz. Theol. Jahrbb. 2. H. S. 209—257. Daß Justin das joh. Ev. benutzte läßt sich nicht beweisen (S. 234); es kann existirt haben, es hatte aber, als zu neu, für Justin noch keine Bedeutung (S. 238).

1857. Baur, das Verhältniß des 3. joh. Briefs zum joh. Ev. Theol. Jahrbb. 3. J. S. 315—331.

Hilgenfeld, die Ev.frage und ihre neuesten Behandlungen v. Weiße, Volkmar u. Meyer. Theol. Jahrbb. 3. H. S. 381—440. 4. H. S. 498—532.

Steitz, das angebl. Zeugniß des Melito v. Sardes für das Joh.ev. Stud. u. Krit. S. 584—596.

Derſ., die Differenz des Occid. u. der Kleinaſ. in d. Paſſahfeier. Stud. u. Krit. S. 721—809.

Tholuck, Comm. zu Ev. Joh. 7. Aufl.

Weizſäcker, das Selbſtzeugniß des joh. Chriſtus. Jahrbb. f. d. Theol. 2. H.

1858. Koessing, de suprema Chr. coena.

Volkmar, geſchichtstreue Theologie u. ihre Gegner oder neues Licht u. neues Leben. Zürich.

(Tobler), die Evv.frage im allgem. u. die Joh.frage im beſonderen. Zürich.

Hilgenfeld, über den Paſſahſtreit. Zeitſchr. für wiſſenſch. Theol. S. 151 ff.

Baur, gegen Steitz. Hilgf. Ztſchr. f. wiſſ. Theol. S. 298—312.

Uhlhorn, die älteſte Kirchengeſch. in d. Darſt. der Tüb. Schule. Jahrbb. f. deutſche Theol. H. 2. S. 280—349. 3. H. S. 494 ff.

1859. Weizſäcker, Beitr. zur Charakter. des Joh.-Ev. Jahrbb. f. deutſche Theol. S. 685—767.

Hilgenfeld, die beiden neueſten Stimmen aus Zürich über Evv.-Kritik. Ztſchr. f. wiſſ. Theol. 2. H. S. 252—272.

Derſ., das joh. Ev. u. ſ. gegenw. Auffaſſungen. Ztſchr. f. wiſſ. Theol. 3. u. 4. H. S. 281—348. 383—448.

Steitz, über ἐκεῖνος. Stud. u. Krit. S. 497—506.

Derſ., letztes Wort gegen Baur u. Hilgf. über den Paſſahſtreit. Stud. u. Krit. S. 716—740.

Baur, die Tübinger Schule.

1860. Ewald, über die Zweifel an der Abkunft des 4. Ev. u. der 3 Sendſchr. vom Ap. Joh. Jahrbb. d. bibl. Wiſſ. 1860. S. 83—99.

Derſ., die Geſchichte dieſer Zweifel a. a. O. S. 100—108.

Derſ., über Chr. irdiſche Heimat nach Joh. a. a. O. S. 108—114.

Credner, Geſch. des neuteſt. Canon, herausg. v. Volkmar, S. 6 ff. „Juſtin kannte unſre kanon. Evv., gebrauchte ſie aber wenig oder gar nicht unmittelbar.“

Tobler, über den Urſprung des 4. Ev. Ztſchr. für wiſſ. Theol. S. 169—203: Apollos ſei der Verf. d. 4. Ev.

1860. Volkmar, Berichtigung zur äußern Bezeugung des Joh.-Ev. Ztschr. f. wiss. Theol. 3. H. S. 292—300. Gegen Tobler. „Justins Logoslehre und Wesen überhaupt steht noch vor dem Logosevang."
Hilgenfeld, der Passahstreit der alten Kirche u. s. w. S. 209 „die Möglichk. daß Justin das Joh. Ev. bekannt war, ist nicht zu bestreiten" vgl. (Ztschr. 1867 S. 195).
Lange, Bibelwerk 4. Bd. 2. Aufl. 1862.

1861. Hilgenfeld, das neueste Steitzianum über den Passahstreit. Ztschr. f. wiss. Theol. 1. H. S. 106—110.
Ders., die Evv.forschung nach ihrem Verlauf u. gegenwärt. Stand a. a. O. S. 137—204.
Ders., der Quartodecimanism. Kleinasiens u. die kanon. Evv. a. a. O. 3. H. S. 285—318.
Ewald, die joh. Schriften.
Ebrard, das Ev. des Joh. (Umarbeitung d. Olshausenschen Komm.).
Freytag, die hl. Schriften des N. T.
Aberle, über den Zweck des Joh.ev. Theol. Quartalschr. Für die Aechth.

1862. Hilgenfeld, die Evv.frage u. ihre neuesten Bearbeitungen. Ztschr. f. wiss. Theol. 1. H. S. 1—45.
Buttmann, einige Worte der Erwiderung an H. Dr. Steitz (über den Gebrauch v. ἐκεῖνος). Ztschr. f. wiss. Theol. 2. H. S. 204—215.
B. Weiß, der joh. Lehrbegriff u. s. w.
Weizsäcker, über d. joh. Logoslehre. Jahrbb. f. d. Theol.
Nolte, Theol. Quartalschr. Tüb. S. 464 ff. Ein Excerpt aus dem Chronikon des Georg. Hamartolos Eine angebliche Notiz aus Papias über das Martyr. des Ap. Joh.

1863. Hilgenfeld, die joh. Theologie u. ihre neueste Bearbeitung. Ztschr. f. wiss. Theol. H. 1 u. 2.
Ders., der Kanon u. die Kritik d. N. T.
Schwalb, notes sur l'évangile de Jean. Revue de théol. v. Colani S. 113—149 u. 249—279.
Meyboom, de Offenbaring, het latste boek des N. T. etc. p. 309.
Hengstenberg, das Ev. des heil. Joh. III. S. 394 ff.
Brückner, kurze Erkl. des Ev. u. der Briefe Joh. (5. Ausg. des de Wetteschen Komm.).
Eichthal, les évangiles. Gegen die Aechth.
Freytag, die Symphonie der Evv. Scheidet zwischen Aechtem u. Unächtem ähnlich wie Weiße.
Bäumlein, Comm. über d. Ev. Joh.

1864. Astié, Expl. de l'ev. selon St. Jean.
Réville, la vie de Jesus de M. Renan p. 34.

1864. Strauß, das Leben J. für das Volk. S. 62—80. 90—107. 137—145. 198—204. 358—366. 470—486. 496—513. 547—555. 591—596.

Scholten, het evangelie naar Johannes.

Michel Nicolas, Études critiques etc. S. 137 ff. Ein Schüler des Joh., wohl der vorsitzende Presb. der ephes. Gemeinde sei der Verf.

Godet, comment. sur l'évang. de St. Jean.

Schenkel, das Charakterbild Jesu S. 23—35. 348—363. Unter johanneischem Einfluß 110—120 entstanden u. unter dem Einfluß der entstehenden Gnosis spekulativ gefärbt.

Aberle, Beiträge zur neutest. Einl. I. Ein direktes Zeugniß des Papias für d. Joh.ev. Theol. Quartalschr. I. S. 1 ff. Nach e. lat. Notiz aus Papias v. 9. Jahrh. habe Joh. s. Ev. dem Papias diktirt gegen die judaist. Richtung Kerinths.

Weizsäcker, Unterss. über die ev. Gesch., ihre Quellen u. s. w. Von e. Schüler des Aps. unter s. Leitung, od. in d. Gemeinde nach seinen Vorträgen od. Aufzeichnungen.

Reuß, Gesch. d. heil. Schr. N. T. 4. Aufl.

1864/66. Bisping, exeg. Hdb. zu den Evv. u. d. Ap.-Gesch. 4 Bde.

1865. Tischendorf, wann wurden unsre Evv. verfaßt?

Ewald, über die neuesten Zweifel an d. vollen Aechth. des Joh.-Ev. — Jahrbb. d. bibl. Wiss. XII, 2. Hälfte. S. 212—224.

Hilgenfeld, die neueste Tüb. Tendenzkritik. Ztschr. f. wiss. Theol. H. 1. S. 76 ff. Gegen Aberle.

Ders., Const. Tischendorf als defensor fidei. a. a. O. 3. H. S. 329—343. „Bei Justin habe ich den Gebrauch der drei ersten Evv. längst anerkannt, selbst die Möglichk. einer Benutzung des Joh.ev. zugegeben." Nur haben wir „die Vierzahl kanon. Evv. doch auch bei ihm noch nicht rein und scharf abgegrenzt". S. 326.

1866. Tischendorf, wann wurden u. s. w. 4. Aufl.

Hase, vom Evangelium des Johannes. Das Ev. ein Produkt der späteren Geistesentwickelung des Aps., aus dem letzten Jahrzehnt des 1. Jahrh.

Riggenbach, die Zeugnisse für das Ev. Joh. neu untersucht.

Zahn, Papias v. Hierap., s. gesch. Stellung, s. Werk u. s. Zeugniß über die Evv. Stud. u. Krit. 4. H. S. 649—696. Pap. Schüler des Ap. Joh. kannte die 4 kanon. Evv.

Bleek, Einl. in d. N. Test. 2. Aufl. S. 141 ff.—179 ff. 296 ff.

Volkmar, der Ursprung unserer Evv. S. 91 ff.

Pressensé, Jesus Chr. Deutsche Ausg. S. 159—188. Für die Aechth.

Sabatier, essai sur les sources de la vie de Jésus. Paris. Handelt vorwiegend v. Joh.ev. Für die Aechth.

1866. Thenius, das Evgl. der Evv. Ein Sendschreiben an Dav. Strauß; gegen ihn; für die Aechth. u. Geschichtlichk. des Joh.ev.

1867. Scholten, das Ev. nach Joh. Krit.-hist. Untersuch. Uebers. v. Lang (Zürich).

Overbeck, über zwei neue Ansichten v. Zeugnissen v. Papias für die Ap.-Gesch. u. das 4. Ev. Ztschr. f. wiss. Theol. H. 1. S. 35—74. Gegen Zahns Papias-Aufsatz u. Tischendorfs Schr. über die Abfassungszeit der Evv. Erkennt im Wesentl. noch Zellers Abh. über die äußeren Zeugnisse v. 1845 als feststehend an.

Hilgenfeld, H. Dr. Riggenbach u. das Joh.-Ev. Ztschr. f. wiss. Theol. 2. H. S. 179—198. Bes. über Papias u. den Passahstreit. „In der ersten Hitze der gnost. Bewegung, nicht ohne deren Einwirkung entstanden", 130—140.

Tischendorf, bulletin théologique. Paris.

Keim, Gesch. Jesu v. Nazara I, 103—172. Das Ev. v. e. im heil. Lande gut orientirten, aber freien u. heidenfreundl. Judenchristen, wahrsch. aus d. Diaspora Kleinas. „im Anfang des 2. Jhh. unter d. Namen des Ap. Joh. veröffentlicht". Joh. war gar nicht in Ephesus.

Tayler, an attempt to ascertain the character of the fourth gospel, especially in its relation to the three first. Lond. Tübingisch, aber d. Presb. Joh. der Verf., in d. ersten Hälfte des 2. Jahrh.

Jonker, het evangelie van Johannes. Bedenkingen tegen Scholten's krit. hist. onderzoek. Amsterd. Für die Aechth.

Zahn, nachträgl. Bemerkungen. Stud. u. Krit. 3. H. S. 539 ff. Gegen Overbeck.

Renan, vie de Jésus. 13 ed. Paris. (Deutsch 3. Aufl. Lpz. 1870. Vgl. hiezu.)

Tobler, das Ev. Joh. nach d. Grundtext getreu wiedergegeben. Ausscheidung u. Zus.stellung des angeblichen Urjohannes. Vgl. die Schr. v. 1858.

Graf, die authent. Züge u. insbes. die Charaktergemälde des 4. Ev. Beweis des Glbs. Suppl.-Heft.

Oosterzee, das Joh.ev. Vier Vortr. Deutsche Ausg.

Scholten, die ältesten Zeugnisse betr. die Schriften des N. T., histor. untersuch. Deutsch v. Manchot. Gegen die Aechth.

Matthes, de ouderdom van het Johannes-evangelie, volgens de uitwendige getuigenissen. Leiden. Gegen die Aechth. Handelt S. 127—139 über Justin u. schließt mit den Worten: Het staat dus vast, dat Joh. van Justinus ontleend heft. Het Logosev. bestond 147 n. Chr. nog wiet.

1868. Späth, Nathanael, e. Beitrag zum Verſtändniß der Kompoſ. des Logosevgl. Ztſchr. f. wiſſ. Theol. 2. H. S. 168—213. 3. H. S. 309—343. Joh. der Jünger den Jeſus lieb hatte u. Nathanael ſollen e. u. dieſ. Perſon ſein, alſo Nath. e. v. Schriftſteller gebildeter Name, womit er den Gewährsmann ſeines Ev. — in halber Anonymität erhalten wollte."

Steitz, Prot. K.Z. S. 535 ff.

Märker, Uebereinſt. der Evv. des Matth. u. Joh. Apologetiſch.

Hilgenfeld, das Joh.ev. u. die neueſten Schriften v. Hofſtede de Groot, Keim u. Scholten. Ztſchr. f. wiſſ. Theol. 3. H. S. 213—231.

Derſ., das Joh.ev. nicht interpolirt. a. a. O. 4. H. S. 434—455. Kap. 21 v. Evglſtn. ſelbſt verfaßt.

Davidson, an introduction to the study of the N. Test. Vol. II p. 323—468. Gegen die Aechth. Beſtreitet S. 374—388 die Bekanntſchaft Juſtins mit d. Joh.ev.

Stemler, het evangelie van Johannes. Zijne echtheid, zijn historisch charakter en leerbegriff. Amsterd. Für die Aechth.

Deramey, l'abbé J. P., défense du quatrième évangile, étude historique et critique de l'évangile selon St. Jean. Paris. Für die Aechth.

Hofſtede de Groot, Baſilides. Für die Aechth.

Steitz, die Trad. v. d. Wirkſamk. des Ap. Joh. in Eph. Stud. u. Krit. 3. H. S. 487 ff.

Keim, der Ap. Kleinaſ. Prot. KZ. Nr. 23. Gegen Steitz.

Riggenbach, Joh. der Ap. u. Presb. Jahrbb. f. d. Theol. S. 319—334. Der Presb. Joh. iſt in den Ap. aufzulöſen.

Guericke, neuteſt. Iſagogik. 3. Aufl. S. 188—225.

Weizſäcker, Anzeige v. Renans Leben Jeſu. Jahrbb. f. deutſche Theol. 3. H.

Lange, Bibelwerk. 4. Bd. 5. Aufl.

Langen, Grundriß d. Einl. in d. N. T.

1869. Holtzmann, das Schriftſteller-Verhß. des Joh. zu den Syn. Ztſchr. f. wiſſ. Theol. 1. 2. u. 4. H. S. 62—85. 155—178. 446—456.

Wittichen, der geſch. Char. des Ev. Joh. in Verbindung mit der Frage nach ſ. Urſprung. Vom Ap. Joh. zw. 70 u. 80 in Syrien verfaßt. Gegen eſſen. Ebioniten. Die Apok. v. Presb. Joh. Der Ap. Joh. nicht in Eph. ſondern der Presb.

Pfleiderer, Beleuchtung der neueſten Joh.-Hypotheſe. Ztſchr. f. wiſſ. Theol. 4. H. S. 394—421. Gegen Wittichen. Das Ev. ſpäter als die Briefe, welche gegen die Baſilid. Gnoſis, u. von e. andern Verf.

Mayer, krit.-exeg. Handb. über das Ev. des Joh. 8. Aufl.

1869. Holtzmann, Ev. nach Joh., in Schenkels Bibellex. II, 221—234.
Lipsius, „Gnosis" in Schenkels Bibellex. II, 502—504.
Delitzsch, Ueber drei wenig beobachtete Seiten des Joh.-Ev. Allg. Ev.-luth. KZ. Nr. 37. 38.
Riemens, de beteekenis van den eersten brief van Joh. in het hist.-krit. onderzoek naar den oorsprong van het vierde ev. Utrecht. Der 1. Brief „lege für die Aechtheit des Ev. ein gewichtiges Zeugniß ab" S. 203.
Godet, Comm. z. Ev. Joh. Deutsch v. Wunderlich.

1870. Hilgenfeld, die neuesten Leistungen in d. Ev.forschung. Ztschr. f. wiss. Theol. 2. H. S. 151—188. Die joh. Zeitrechnung des Leidens Jesu S. 167 ff. 3. Das Joh.ev. u. die Passahstreitigk. S. 171 ff.
Ders., der Gnosticism. u. das N. Test. Zeitschr. f. wiss. Theol. 3. H. S. 233—275, bes. S. 263 ff. Das Joh.ev. zw. 135—140 in Kleinas. verfaßt; unter pos. Einfluß der dualist. Gnosis.
Ströhlin, le Montanisme. Gegen den ephes. Aufenthalt.
Renan, das Leben Jesu. Autor. deutsche Ausg. 5. Aufl. Lpz. S. 383—439. In c. Anhang über das 4. Ev. die Erzählung geschichtlich, die Reden nicht. Im Wesentl. sich mit Weizsäcker, unabhängig v. diesem, berührend (vgl. Weizs. 1868).
Wolff, Max, das Ev. Joh. in s. Bedeutung für Wissensch. u. Glbn. Gegen die Aechth.
Geß, Chr. Person u. Werk. Neue Bearb. I. Th. S. 299—338 über u. für die Glaubwürdigk. des joh. Ev.
Pfeiffer, über die joh. Schriften mit bes. Beziehung auf die Frage nach d. Verf. Vier Vortr. St. Gallen. Für die Aechth.
Geschwind, kath. Pf. in d. Schweiz, Theol. Studien. S. 46—112: Das Ev. Joh. in s. histor. Beglaubigung. Handelt v. den äußeren Zeugnissen. Für die Aechth.

1871. Hönig, die Konstruktion der 4. Ev. Ztschr. f. wiss. Theol. 4. H. S. 535—566. Das Ganze völlig v. Schema der Dreizahl beherrscht, durch welches jedes Einzelne a priori bestimmt ist, also nicht histor.
Heinrici, die valentin. Gnosis u. die h. Schr.
Krenkel, der Ap. Joh. — Die Apok. joh., also das Ev. nicht. Kap. 21 erst c. 180. S. 133—178 Nachweis des ephes. Aufenthalts des Ap. Joh. gegen Keim.
Weizsäcker, Jahrbb. f. d. Theol. S. 563 f. Für Wittichen.
Holtzmann, Barnabas u. Joh. Ztschr. f. wiss. Theol. 3. H. S. 336—351. „Bei Barn. v. Joh. noch gar keine Spuren direkter Abhängigkeit."
Wittichen, Prot. K.Z. S. 795 f.
Ziegler, Iren. u. Bischof v. Lyon. Gegen den ephes. Aufenthalt.

1871. Vigelius, histor. krit. onderzoek naar den Schrijver van Joh. XXI. Kap. 21 v. Evglistn. aber das Ev. nachap.

1872. Scholten, der Ap. Joh. in Kleinas. Hist.-krit. Untersuch. Uebers. v. B. Spiegel. — Der kleinas. Aufenth. geleugnet. Die Apok. nicht v. Joh. u. das Ev. antijohann.

Hilgenfeld, Petrus in Rom u. Joh. in Kleinas. Ztschr. f. wiss. Theol. 3. H. S. 349—383. S. 372 ff.

Sanday, the authorship and historical character of the fourth gospel. London. Für die Aechth.

Holtzmann, Prot. K.-Z. Nr. 1—3; 16.

Holtzmann, Kritik der Eph.- u. Kol.-Briefe. S. 314—324. Leugnet den kleinas. Aufenthalt des Joh., weil Papias nach Georgios Hamartolos (im 9. Jhh.!) berichtet haben soll, daß Joh. ὑπὸ Ἰουδαίων (also in Palästina!) getödtet worden sein soll.

Derselbe, „Nathanael" in Schenkels Bibellex. IV, 294—297. Nath. scheint Symbol des Paulinismus zu sein.

1873. Hilgenfeld, Ztschr. f. wiss. Theol. S. 102—111.

O. L. Nathanael. Ztschr. f. wiss. Theol. S. 96—102. „Nath. ist nur der Typus für den späteren Pls., s. lebendiges Conterfei."

Leuschner, das Ev. St. Joh. u. seine neuesten Widersacher. Vorwort v. Schmieder. Halle. Gegen Keim u. Scholten.

Keim, Gesch. Jesu. 3. Bearb. S. 39—45. „Das Ev. Joh. ist wahrscheinlich erst ums J. 130 geschrieben worden."

1874. Grimm W., Herakleons angebl. Zeugniß für des Ap. Joh. Martyrium. Ztschr. f. wiss. Theol. I. S. 120—123. Gegen den angebl. Märtyrertod (so Keim) u. für den ephes. Aufenth. des Joh.

Die Ueberlieferung der alten Kirche ist eine übereinstimmende. Wo das vierte Evangelium erwähnt wird, ist es immer als Werk des Apostels wenn nicht genannt, so doch gemeint und vorausgesetzt. Unter einem andern Namen ist es in der christlichen Gemeinde nicht aufgetreten. Vielmehr war es dieser Name der es einführte. Wäre je Schwanken darüber gewesen, so würde sich irgend eine Spur davon erhalten haben. Es hat sich aber keine erhalten. Nur die Aloger bilden eine Ausnahme. Aber auf ihre Polemik kann man sich schwerlich mehr mit Grund berufen, seit auch Zeller (Theol. Jahrbb. 1845 S. 645 f.) anerkannt hat, daß sie nicht als Zeugen einer andern Tradition gelten dürfen. Denn sie machten keine andere Tradition geltend sondern nur Gründe subjektiver Kritik. Sie können sich auf

keine Unsicherheit oder Differenz der Ueberlieferung berufen (vgl. Bleek a. a. O. S. 224). Das Einfachste wäre allerdings wenn wir mit Volkmar (Hippolyt und die röm. Zeitgenossen 1855 S. 113) die Entstehung der Aloger nur der verworrenen Phantasie des Epiphanius zuweisen dürften. Aber wenn auch der Name von Epiphanius stammt, so doch nicht die Sache. Man braucht nur den großen Abschnitt welchen Epiphanius den Alogern widmet durchzulesen, um zu sehen, wie speziell unterrichtet er über ihre Aufstellungen ist. Diese gehen viel zu sehr ins Einzelne, als daß sie Erdichtungen der Phantasie sein könnten. Auch Philastrius haer. 60 spricht von Häretikern, welche das Evangelium und die Apokalypse des Johannes dem Apostel absprachen und dem Kerinth zuschrieben, übereinstimmend mit dem Bericht des Epiphanius haer. 51. Nun hat Lipsius (Zur Quellenkritik des Epiphanius 1865) nachgewiesen — und Ad. Harnack stimmt ihm darin bei, diesen Nachweis auch auf die Aloger, gegen Lipsius, und zwar mit Recht ausdehnend (Ztschr. f. d. hist. Theol. 1874, II. zur Quellenkritik der Gesch. des Gnosticism. S. 143 ff.) — daß Philastrius nicht den Epiphanius benutzt hat, sondern mit diesem auf eine gemeinsame ältere Grundschrift zurückgeht. Ob nun diese Grundschrift das verloren gegangene Syntagma des Hippolyt sei, wie jene beiden wahrscheinlich machen, können wir hier dahingestellt sein lassen. Uns kann genügen daß Hippolyt nach dem Schriftenverzeichniß auf seiner Statue (vgl. Bunsen Hippolyt u. s. w. 1852. I. S. 210) eine Schrift geschrieben hat ὑπὲρ τοῦ κατὰ Ἰωάννου (?) εὐαγγελίου καὶ ἀποκαλύψεως. Also scheint es zu seiner Zeit eine Partei gegeben zu haben, welche das Evangelium und die Apokalypse des Johannes verwarf, und welche uns von Epiphanius und Philastrius in jenen Darstellungen näher beschrieben wird. Aus welchen Gründen diese sei es nun Partei oder Sekte das Johannesevangelium verwarf, können wir aus Epiphanius ersehen. Er führt eine Reihe von Einwendungen an, welche man dort gegen das Johannesevangelium erhob: es stimmt nicht mit der Erzählung der synoptischen Evangelien und der Ordnung derselben (c. 4 sqq.), es enthalte falsche Nachrichten, besonders sei die Zeitdauer der öffentlichen Wirksamkeit Jesu irrthümlich (c. 22 sqq.); dieß scheint auch in Bezug auf den Todestag Jesu

im Johannesevangelium geltend gemacht worden zu sein (c. 26). Man sieht, es sind lauter Gründe der innern und subjektiven Kritik, kein Grund welcher der Tradition entnommen wäre. Jene Gründe können nicht der eigentliche Grund sein. Epiphanius nennt sie „Aloger" „weil sie den von Johannes verkündigten Logos nicht annehmen" (haer. 51 c. 3. 28 vgl. 54, 1). So werden sie diesen also auch in der Apokalypse gefunden haben, wenn auch die Gründe, welche sie gegen dieselbe aufstellen, von der visionären Bildersprache hergeholt waren. „Was soll uns, spotteten sie, die Offenbarung des Johannes helfen, die nur von sieben Engeln und sieben Posaunen redet?" (51, 32). Ob sie auch die Briefe des Johannes verworfen haben ist aus den Worten τάχα δὲ καὶ τὰς ἐπιστολάς (51,34) nicht sicher zu entnehmen. Wäre es der Fall, so wäre es um so unfraglicher, daß die Opposition gegen die Logoslehre der eigentliche Grund ihrer literarischen Kritik war. Nach allem gehörten sie der monarchianischen Partei an. Es fragt sich, welcher Richtung derselben. Lipsius sieht in ihnen Vertreter des patripassianischen Gegensatzes zur Logoslehre. Aber sein Grund — weil Hippolyt im Gegensatz zu Praxeas stand, so sei auch jene Schrift gegen diese Richtung geschrieben gewesen S. 27 — ist eine bloße Vermuthung die nichts beweist. Die Charakteristik welche Epiphanius von jenen gibt — δικαίως Ἀλόγους καλέσομαι, ἐπειδὴ τὸν λόγον τοῦ θεοῦ ἀποβάλλονται, τὸν διὰ Ἰωάννην κηρυχθέντα πατρικὸν θεὸν λόγον ἀπ' οὐρανοῦ κατεληλυθότα etc. 51, 28, vgl. 54, 1: die Sekte der Aloger leugnete τὸ κατὰ Ἰωάννην εὐαγγέλιον καὶ τὸν ἐν αὐτῷ ἐν ἀρχῇ ὄντα θεὸν λόγον — scheint eher auf dynamistische als auf modalistische Monarchianer zu gehen. So auch wenn Epiphanius 51, 30 als die Absicht des Hochzeitwunders zu Kana nennt: ἵνα δείξῃ ὅτι αὐτός ἐστι θεὸς σὺν πατρὶ καὶ ἁγίῳ αὐτοῦ πνεύματι. Darf man aus der Reihenfolge, in welcher die Aloger bei Epiphanius und Philastrius aufgezählt werden — dort nach den Quartodecimanern, hier nach den Quartodecimanern und Chiliasten — Schlüsse ziehen, so würden sie zu den judaisirenden Richtungen gehören, also mehr ebionitischer oder dynamistischer als patripassianischer Denkweise sein. Damit stimmt es auch, daß Epiphanius Theodot den Gerber als eine

Abzweigung (ἀπόσπασμα 54, 1) derselben bezeichnet. In diesem Sinne also werden sie die Logoslehre bekämpft haben: es schien ihnen durch dieselbe eine gnostisirende Spekulation in die ursprüngliche Einfachheit des Christenthums eingetragen zu werden. Sie huldigten einer nüchternen Verstandsrichtung, welche das Hauptgewicht auf die moralische Seite des Christenthums legte. Wenigstens erklärt sich so wohl am besten ihre Polemik gegen die Apokalypse, deren visionäre Bilder sie lächerlich machten, weil dergleichen Dinge dem Christen nichts „helfen" (51, 32). Deßhalb stellten sie auch dem Logosevangelium die nüchterneren Synoptiker entgegen. War Kerinth, wie ihn uns Irenäus schildert I, 25, Vertreter einer gnostisirenden Denkweise, so mögen sie dadurch dazu gekommen sein, die johanneischen Schriften diesem zuzuschreiben, wenn sie mit denselben doch in der johanneischen Zeit und in Ephesus stehen bleiben wollten oder mußten.

Nun spricht auch Irenäus III, 11, 9 von solchen, welche das Johannesevangelium verwarfen: alii vero ut donum spiritus frustrentur, quod in novissimis temporibus secundum placitum Patris effusum est in humanum genus, illam speciem non admittunt, quae est secundum Joannis evangelium, in qua Paracletum se missurum Dominus promisit; sed simul et evangelium et propheticum repellunt spiritum. Infelices vere qui pseudoprophetae quidem esse volunt, propheticam vero gratiam repellunt ab ecclesia: similia patientes his, qui propter eos, qui in hypocrisi veniunt, etiam a fratrum communicatione se abstinent. Datur autem intelligi, quod huiusmodi neque apostolum Paulum recipiant. In ea enim epistola, quae est ad Corinthios, de propheticis charismatibus diligenter locutus est, et scit viros et mulieres in ecclesia prophetantes. Per haec igitur omnia peccantes in spiritum Dei, in irremissibile incidunt peccatum. Es fragt sich vor Allem, ob das dieselben sind wie die Aloger des Epiphanius. In der Verwerfung des Johannesevangeliums stimmen sie mit diesen überein; und wie bei diesen sind es nicht äußere historisch-kritische Gründe die sie geltend machen, sondern aus dem Inhalt hergenommene. Nur sind es hier andere. Bei Epiphanius ist es die Polemik gegen die Logoslehre, hier gegen den Paraklet oder den prophetischen Geist

Aber auch bei Epiphanius ist ihre Polemik gegen die Apokalypse auf Abneigung gegen den spiritus propheticus, wenigstens in dieser, wie ihnen schien unfruchtbaren, Gestalt zurückzuführen. Wie bei Irenäus werden sie auch bei Epiphanius 51, 33, bei Gelegenheit der Erwähnung des apokalyptischen Sendschreibens nach Thyatira, in eigenthümliche Beziehung zu den Montanisten gebracht. Und daß Epiphanius den Bericht des Irenäus vor Augen oder wenigstens im Sinne gehabt, erhellt wohl unzweideutig daraus, daß beide ihren Bericht mit dem Wort von der Sünde wider den heiligen Geist schließen. Allerdings Irenäus: weil sie vom Paraklet nichts wissen wollen, Epiphanius 51, 35: weil sie dem ausdrücklichen Worte des heil. Geistes widersprechen; aber sie sind doch auch hier μὴ δεξάμενοι πνεῦμα ἅγιον. Immerhin hat die Anwendung jenes Wortes Christi bei Epiphanius etwas Gezwungenes. Um so mehr geht sie auf Irenäus zurück, wo sie naheliegend ist. Wir sehen daß diese Partei, welcher Epiphanius den Namen der Aloger gab, eine Geschichte durchgemacht hat. Zur Zeit des Irenäus stand die Beziehung zum Montanismus, der die Kirche so tief bewegte, im Vordergrund. Da trat also die Polemik gegen den Paraklet hervor. In der Zeit des Epiphanius hatte diese Polemik ihre Bedeutung verloren; denn der Montanismus war, zumal in der orientalischen Kirche, zurückgetreten: da stand die trinitarische Frage im Vordergrund. Die Montanisten waren Trinitarier gewesen; die Aloger waren Monarchianer. Es ist demnach, trotz Volkmars Widerspruch (Ursprung S. 25, 74, gegen welchen Riggenbach Zeugnisse S. 22f.), dieselbe Partei welche Irenäus meint, wenn auch ihre Polemik hier eine andere Spitze hat.

Daß aber Irenäus Antimontanisten meint, scheint mir keine Frage zu sein, wenn auch nach dem Vorgang von Massuet, Grabe u. A. (vgl. Stieren z. d. St.) bei den Neueren die gegentheilige Meinung, welche eine Polemik gegen Montanisten hierin findet, herrschend zu werden angefangen hat. So unberechtigt es wäre — führt Irenäus aus — um der Heuchler willen sich von der Gemeinschaft der Brüder zurückzuziehen: so unrecht wäre es — dieß wird die nothwendige Ergänzung sein — um des Mißbrauchs willen, der mit der prophetischen Gabe getrieben worden, diese selbst zu verwerfen.

Die das thun kommen dadurch auch mit Paulus in Widerspruch, der im 1. Korintherbrief ausdrücklich von dieser Gabe spricht und sie Frauen wie Männern zuerkennt. Man sieht hieraus, daß es Irenäus mit solchen zu thun hatte, welche um des Mißbrauchs willen die prophetische Gabe schlechthin verwerfen, und um den Gegnern ihre Basis zu entziehen, von demjenigen Evangelium nichts wissen wollen, in welchem der Paraklet verheißen ist. So erkennen sie zwar die Existenz von Pseudopropheten an, wollen aber nichts von der prophetischen Gabe in der Kirche wissen. Das ist der Sinn der vielbesprochenen Worte: Infelices vere qui pseudoprophetae quidem esse volunt, propheticam vero gratiam repellunt ab ecclesia. Nolunt statt volunt zu lesen ist unnöthig; denn volunt ist soviel wie statuunt oder dicunt. Wohl aber wird statt pseudophrophetae mit Olshausen pseudoprophetas zu lesen sein: sie polemisiren gegen die falschen Propheten der Montanisten und erkennen so thatsächlich die Existenz derselben an (volunt). Daß Irenäus sie selbst falsche Propheten nenne, „weil sie das Gegentheil von dem lehrten was das Evangelium lehrt" (Hayd in seiner Uebersetzung des Iren. z. d. St.), ist doch wohl eine zu gezwungene Erklärung.

Es ist demnach nur eine Partei welche das Johannesevangelium verwarf, nicht verschiedene — Montanisten und Monarchianer, wie es Harnack a. a. O. S. 167 f. annimmt und deßhalb von einer „Geschichte der Kämpfe um das Johannesevangelium in der Kirche" redet —. Diese Partei ist auch nicht, wie Lipsius meint a. a. O. S. 27, eine „wissenschaftlich nichts weniger als geringzuschätzende". Epiphanius sagt ausdrücklich am Schlusse seiner Polemik daß sie wenig gefährlich sei. Er vergleicht sie mit Gewürm dessen Gift geringe Kraft habe — ὀλίγον μὲν τῇ δυνάμει —. Also war sie von geringer Bedeutung. Wenn er bei ihrer Widerlegung ausführlicher ist, so benutzt er nur ihren Widerspruch gegen das Johannesevangelium, um seine Ansichten und Forschungen über die Zusammenstimmung der evangelischen Berichte mitzutheilen. Die Gründe welche jene Partei gegen das vierte Evangelium geltend machte, sind nicht der Tradition entnommen sondern gehören nur dem Gebiet der innern Kritik an. Hätte es irgend eine andere Tradition gegeben, so würden

sie nicht zu dem verzweifelten Mittel gegriffen haben, die johanneischen Schriften dem Kerinth zuzuschreiben. Aber auch dieser unglückliche Einfall wird zum Zeugniß für die Tradition. Denn er zeigt, daß die Aloger müssen Gründe gehabt haben den Ursprung des vierten Evangeliums in die johanneische Zeit und nach Ephesus zu verlegen. So wird die Tradition durch die Aloger nicht erschüttert sondern bestätigt. Von ihnen abgesehen aber regte sich, soweit wir wissen, in der Kirche nie ein Zweifel an der johanneischen Abfassung des vierten Evangeliums.

Erst um die Wende des vorigen und gegenwärtigen Jahrhunderts beginnen Zweifel und Angriffe gegen den johanneischen Ursprung. Einem Platoniker schreibt Evanson (1792), einem petrinischen Judenchristen Vogel in seinem „jüngsten Gericht" (1801), einem Judenchristen mit gnostischen Zuthaten Cludius (1808) das Evangelium zu. Aber diese Angriffe der flüchtigen Kritik Evansons, der frivolen Vogels und der würdigeren von Cludius und Ballenstedt (1812) gingen ziemlich eindruckslos vorüber. Gründlicher und umfassender war der Angriff Bretschneiders (1820). Mit äußern und besonders mit innern Gründen bestritt er die Aechtheit. Das Christusbild des 4. Evangeliums ist ein anderes als das der Synoptiker (p. 37), die Vergleichung der Reden Jesu in beiden läßt die synoptischen als die ächten erscheinen, während die des 4. Evangeliums unwahrscheinlich und unmöglich (p. 39 ff.) sind. Nicht Jesus redet, sondern der Evangelist läßt ihn reden (p. 30 f.) kalt dogmatisch und metaphysisch wie z. B. Kap. 17 (p. 45). Ferner: der Evangelist gibt selbst zu verstehen, daß er kein Augenzeuge sondern von Ueberlieferung abhängig sei (p. 65 ff.); nicht einmal ein Palästinenser noch ein geborener Jude scheint er gewesen zu sein (p. 83 ff.), sondern ein Heidenchrist aus dem Anfang des 2. Jahrhunderts oder etwas später hat dieß Evangelium geschrieben in apologetisch polemischem Interesse gegen die feindlichen Juden, vgl. οἱ Ἰουδαῖοι (p. 118 f.). Zu diesem Zweck bringt der Verf. die angebliche von Jesu selbst als Geheimlehre stammende höhere Erkenntniß (γνῶσις) (p. 123 f.) mit der Logoslehre (p. 125 ff.). Also das Evangelium ist nicht vom Ap. Johannes. Ist aber — was übrigens unsicher —

die Apokalypse von ihm, so kann das Evangelium um so weniger von ihm sein (p. 150 ff.). Aus den Briefen aber ist nichts zu folgern, da diese ebenfalls nicht ächt sind (p. 161 ff.). Die äußeren Zeugnisse aber sind, wenn sie älter sind, viel zu unsicher; wenn sie sicher sind, zu spät um etwas beweisen zu können (p. 178 ff.). Auch war die alte Kirche zu unkritisch, als daß wir uns auf ihr Zeugniß verlassen könnten (p. 221). Aus dem ziemlich frühen und umfassenden Gebrauch, welchen die Valentinianer von dem Evangelium machten, werden wir schließen dürfen, daß es in Aegypten entstanden, von da durch die Gnostiker nach Rom und weiter nach Gallien, durch Theophilus von Alexandrien nach Antiochien gekommen und in Kleinasien verbreitet worden sei (p. 221 ff.). Doch wie dem auch sein möge — das negative Resultat der Kritik ist jedenfalls gewiß (p. 224).

Man sieht aus diesem Referat, daß hier bereits fast alle die Gesichtspunkte geltend gemacht werden, welche später die Tübinger Kritik aufstellte. Noch nie waren alle Bedenken gegen die Aechtheit des joh. Evang. so umfassend vorgetragen und so eingehend durchgeführt worden wie hier; so daß die große Bewegung begreiflich ist, welche durch die Probabilia hervorgerufen wurde. Die folgenden Jahre brachten eine große Zahl von Gegenschriften. Bretschneider selbst gab Erklärungen ab, in denen er seine Einwendungen fallen ließ: er habe seine Absicht erreicht, die Frage mehr ins Klare zu bringen. Die Kürze und der Ton dieser Erklärungen verscheuchen nicht jeden Zweifel, ob er seine Einwendungen auch wirklich für widerlegt erachtet. Genug daß er sie fallen ließ und das übrige theologische Publikum die Aechtheit des 4. Evangeliums für gesicherter als vorher erachtete. Besonders war es die Schleiermachersche Richtung, welche das 4. Evangelium zu ihrem Lieblingsevangelium machte, da seine innerlichere und geistigere Art dem modernen christlichen Bewußtsein mehr entsprach als die scheinbar äußerlicheren Synoptiker mit ihren vielen Wundergeschichten und Dämonenaustreibungen, und das Christusbild welches das 4. Evangelium bietet dem Christusideal der Schleiermacherschen Schule homogen zu sein schien. Aus dieser Stimmung ist der Kommentar von Lücke hervor-

gegangen (1820), der nicht ohne Ungerechtigkeit gegen die „anekdotenhaften" ersten Drei das 4. Evangelium mit der Wärme der Empfindung dem theologischen Verständniß der neuen Zeit zu vermitteln suchte und in den folgenden Ausgaben (3. 1842) den johanneischen Ursprung den neuen Anfechtungen gegenüber entschieden vertrat. Es war Dav. Strauß' Leben Jesu 1835, welches die Frage der evangelischen Geschichte und im Zusammenhang damit die der evangelischen Schriften von Neuen in lebhafte Bewegung brachte. Denn zwar galt der Angriff von Strauß zunächst allerdings der Geschichte, die er in Mythen auflöste. Aber daraus ergab sich von selbst die Folgerung, daß wir in den Evangelien keine authentischen Berichte, also im 4. keinen apostolischen Bericht haben können. Der Widerspruch den er fand veranlaßte ihn (1838) in Betreff des 4. Evangeliums Zugeständnisse zu machen, die er jedoch bald wieder (1840) zurücknahm. An der Hand der alttest. Weissagungen — war seine Meinung — hat sich in der christlichen Gemeinde das Christusbild poetisch gestaltet und diese Gestaltung in den Evangelien niedergelegt. Was nach Strauß mehr ein unwillkürliches poetisches Erzeugniß, das ist nach Bruno Bauer (1840 u. ff.) tendenziöse Erdichtung. Nicht aus dem Gesammtbewußtsein der Gemeinde sondern aus bestimmter Tendenz Einzelner sind die Evangelien hervorgegangen und von diesen den Uebrigen als Wahrheit aufgeredet worden. Das ist natürlich keine Geschichte; in dem Jesus des joh. Evangeliums schlägt kein menschliches Herz. Das 4. Evangelium will sich über das jüdische Christenthum erheben und stellt der Autorität des Petrus die des Ungenannten, des Johannes, entgegen; aber so daß es die Plastik der ursprünglichen Geschichtlichkeit durch seine widersinnigen Reflexionen in gestaltlose Unbestimmtheit auflöst (vgl. Kritik der Evv. 3. Th. 1851 S. 324). Diesem Tendenzcharakter der evangelischen Geschichtschreibung gab der „sächsische Anonymus" in seinem merkwürdigen Buche „die Evangelien, ihr Geist u. s. w." 1845 eine ganz persönliche Wendung. „Die Evangelien sind wirklich apostolische Schriften und somit als authentische Quellen der apostolischen Lehrbegriffe anzusehen" (S. 439), aber sie sind „Parteischriften", und ihre Verfasser „stellen sich in den bewußtesten und

absichtsvollsten Gegensatz zu einander" (S. 431). So ist denn das 4. Evangelium vom Zebedäiden Johannes; aber man kann in allem „den feinen aber vollkommenen Gegensatz gegen Matthäus" und dessen ungemessene Hervorhebung des Petrus (S. 373) „nicht verkennen" und „muß zugeben, daß Petrus neben seinem ungenannten aber deßhalb doch deutlich genug kenntlich gemachten Gefährten wirklich den Sieg verloren habe und dem Johannes in jedem Betracht der Vorrang gewonnen worden sei" (S. 376). Aber um einen solchen Preis die johanneische Abfassung gewonnen zu haben ist ein Pyrrhussieg.

Schon vorher hatte man in den Schwierigkeiten, welche der Unterschied der ersten drei und des vierten Evangeliums bereitet, durch das Einschlagen eines Mittelweges Hülfe gesucht. Um in dem allgemeinen Schiffbruch, mit welchem die Straußische Kritik das Christenthum bedrohte, wenigstens etwas zu retten, warf Weiße den johanneischen Christus über Bord und suchte den synoptischen, besonders wie er im Markus dem Urevangelium erscheine, an das sichere Ufer zu bringen. Zu diesem Behufe unterschied er im 4. Evangelium einzelne ächt johanneische Stücke und spätere Zuthaten (1838) und wiederholte diesen Vorschlag auch später (1855. 1856). In ähnlicher Weise suchten Schenkel (1840) und besonders Schweizer (1842) durch Unterscheidung zu helfen: die Reden seien historisch, die Geschichte nicht. Aber eine Schrift, welche so aus Einem Guß ist wie das 4. Evangelium, so zu halbiren ist unmöglich. Gegenüber diesen Halbheiten war es freilich ein radikales Verfahren, wenn Lützelberger (1840) den kleinasiatischen Aufenthalt des Johannes überhaupt leugnete, um damit der johanneischen Tradition den Boden zu entziehen. Aber dieser Versuch galt wenigstens damals noch als ein unglücklicher oder „abentheuerlicher" Einfall, und selbst die Tübinger Kritik (Schwegler in den Theol. Jahrbb. 1842. S. 293 f.) konnte nicht Worte genug finden das „Willkürliche", „Phantastische" u. s. w. dieser Kombinationen und Konstruktionen zu betonen. Erst später sollte jener Vorschlag zu Ehren kommen.

Wenn Lützelberger sich ausgebeten hatte seine Phantasie mitsprechen zu lassen, so machten auch die andern Aufstellungen, eines Br. Bauer

u. s. w., den Eindruck, daß sie sich diese Erlaubniß genommen. Es war bisher alles zu willkürlich und subjektiv, als daß es auf diesem Wege weiter gehen konnte. Die kritische Operation mußte vom Boden einer zusammenhängenden Ansicht über den Gang der ältesten Kirchengeschichte aus vollzogen werden.

Das war der Kriegsplan dessen Ausführungen Baur in Tübingen zur Aufgabe seines Lebens machte. Ueber das Ungeschichtliche und Willkürliche der bisherigen Versuche spricht sich Baur selbst (Theol. Jahrbb. 1851 S. 292 f.) in der entschiedensten Weise aus, um dadurch die Nothwendigkeit seiner neuen Kritik zu begründen. In den pauliniſchen Briefen müsse der Boden für die neutest. Kritik gewonnen werden. „Ich überzeugte mich, daß in den Briefen des Apostels selbst Data genug vorliegen, aus welchen zu sehen ist, daß das Verhältniß zwischen dem Ap. Paulus und den älteren Aposteln ein ganz anderes war als man gewöhnlich voraussetzt, daß da, wo man nur eine durchgängige Harmonie der sämmtlichen Apostel sehen zu können meint, vielmehr ein Gegensatz stattfand, welcher sogar soweit ging, daß von judenchristlicher Seite selbst die Autorität des Apostel Paulus in Frage gestellt war. Weitere kirchenhistorische Forschungen machten es mir möglich, in die Bedeutung dieses Gegensatzes in der nachapostolischen Zeit tiefer hineinzublicken, und es wurde mir immer klarer, daß der Gegensatz der beiden Parteien, die in der apostolischen und nachapostolischen Zeit weit strenger und genauer als bisher geschehen ist, zu unterscheiden sind, der Pauliner und Petriner oder der Judaisten — auch auf die Komposition der Ap.-Gesch. und auf Briefe des Kanon — einen bedeutenden Einfluß gehabt hat" (S. 294). Diese Untersuchungen wurden nun auch auf die Evangelien ausgedehnt. „Die Grundverschiedenheit des joh. Evangeliums von den synoptischen drang sich mir so überzeugend auf, daß sich in mir sogleich die Ansicht von dem Charakter und Ursprung desselben bildete, welche ich in den Theol. Jahrbb. v. J. 1844 ausgeführt habe." Dadurch war ein neuer Standpunkt sowohl für die neutest. Kritik als auch für die evang. Geschichte gegeben. Ist das joh. Evangelium kein geschichtliches, wie die andern, will es selbst kein eigentlich geschichtliches sein, hat es unleugbar eine ideelle

Tendenz, so kann es auch nicht mehr in einem geschichtlichen Gegensatz zu den synoptischen Evangelien stehen. Es ist daher nicht mehr möglich, mit der Strauß'schen Taktik und Operationsmethode einestheils die Synoptiker mit dem Johannes und anderntheils den Johannes mit den Synoptikern zu schlagen, wovon die Folge nur die sein kann, daß man gar nicht mehr weiß, woran man sich in der evangelischen Geschichte zu halten hat. In dem Maß als der historische Werth des Johannes sinkt, „steigt der der Synoptiker" (S. 295 f.). Das Johannesevangelium ist eine Tendenzschrift, bestimmt den alten Gegensatz der paulinischen und judaistischen Parteien abzuschließen und dadurch, daß es die verschiedenen Fragen des zweiten Jahrhunderts — Montanismus, Gnosis, Logoslehre, Passahstreitigkeiten — berührte ohne doch näher in dieselben einzugehen, die Differenzen zu einer höheren Einheit zu erheben und damit die katholische Kirche zu begründen. Somit kann es frühestens um 160 entstanden sein. Dem Apostel Johannes wurde es zugeschrieben, weil es sich mit der ächten Schrift desselben, der schroff judaistischen, antipaulinischen Apokalypse, berührt, dieselbe durch seinen hohen freien Geist verklärend und sich darum von vornherein unter die Aegide jenes gefeierten Apostels Kleinasiens stellte. Seinen Stoff entnimmt es den Synoptikern, bildet denselben aber nach seinen Zwecken „aus dem christlichen Bewußtsein heraus" in freiester Weise um und neu, indem es die Geschichte mit strengster Konsequenz der Idee dienstbar macht.

Schwegler war bestimmt, die ersten Kundgebungen dieser neuen Ansicht zu vermitteln (Montanismus 1841, Nachap. Zeitalter 1846), Baur selbst veröffentlichte dann seine grundlegende Abhandlung über die Komposition und den Charakter des joh. Ev. (1844. 1847) und Zeller überkam die Aufgabe, diese Ansicht gegenüber der kirchlichen Tradition durch eine Kritik der äußern Zeugnisse zu rechtfertigen (1845. 1847). Unter den einzelnen Fragen, welche im Zusammenhang hiemit spezieller erörtert wurden, rief besonders die Passahfrage eine überaus reichhaltige Literatur hervor (verzeichnet von Schürer in s. Abhandlung über die Passahstreitigkeiten des 2. Jahrh. Ztschr. für d. histor. Theol. 1870, 2. S. 182 ff.).

Der Gesammtanschauung Baurs suchte Thiersch (Versuch u. s. w. 1845) eine zusammenhängende Gesammtanschauung über den geschichtlichen Verlauf der apostolischen und nachapostolischen Kirche gegenüberzustellen auf Grund umfassender Studien in entschiedenstem Gegensatz zu jener Kritik, während Bleek in seiner erwogenen Weise die Aufstellungen Baurs im Einzelnen beleuchtete (Beiträge 1846, verarbeitet in der neuest. Einl. 1861. 1866).

Nur um so entschiedener suchte die Tübinger Kritik ihre Position zu behaupten und zu vertheidigen. Zeller (1847) und Köstlin (1851) kehrten das Verhältniß des Evangeliums zu Justin um, erklärten diesen und seine Logoslehre unabhängig von jenem, und jenes für eine „freie Bildung aus dem christl. Bewußtsein heraus", Hilgenfeld aber stellte (1849) das Evangelium zwischen die valentinianische und markionitische Gnosis hinein und fand den gnostischen Dualismus in der evang. Schrift selbst. Weiter konnte in der Einordnung des 4. Evangeliums in den Entwickelungsgang des zweiten Jahrhunderts nicht gegangen werden. Aber eben hier setzte der Widerspruch ein. Nicht bloß wurde der Nachweis geführt, daß man die gedankenmäßige Einheit des johanneischen Evangeliums durchführen könne ohne es als ein ungeschichtliches Erzeugniß des christlichen Bewußtseins anzusehen, vielmehr im Einklang mit der Geschichtlichkeit (Luthardt 1852. 53), sondern speziell auch jene beiden Behauptungen fanden sehr nachdrückliche Entgegnungen. Justins Verhältniß zu den kanonischen Evangelien und speziell zu Johannes wurde — später mit Rücksicht besonders auf Hilgenfelds Arbeiten auf diesem Gebiet (1850. 1852. Volkmar 1853) — Gegenstand eingehender Untersuchungen (Bindemann 1842. Semisch 1848. Luthardt 1856), welche durch das von Dressel neu entdeckte Citat aus Johannes (Kap. 9) in den Klementinischen Homilien eine sehr gewichtige Verstärkung erhielten. Zwar sträubte sich Volkmar noch eine Zeitlang dagegen die Priorität des „Logosevangeliums" anzuerkennen (1853. 1854. 1860). Aber mit der Zeit hat man diese Position aufgegeben und nur etliche niederländische (Matthes 1867) und englische (Davidson 1868) Gelehrte sind es etwa noch, welche den Verfasser des vierten Evangeliums von Justin entlehnen lassen.

Die andere Frage über das Verhältniß des Evangeliums zur Gnosis des 2. Jahrhunderts erhielt durch die Auffindung, Herausgabe und Erforschung der Philosophumena des Origenes oder vielmehr Hippolyts (herausg. v. Müller 1851, von Duncker und Schneidewin 1859) neues Material zu ihrer Entscheidung. Zeller beeilte sich (1853) nachzuweisen, daß die in dieser Schrift enthaltenen Citate aus der gnostischen Literatur trotz der singularen Citationsform (φησίν) nicht auf die Häupter der Schulen sondern auf die Schulen selbst zu beziehen seien, während auf der andern Seite Hofstede de Groot (1868) eine Benutzung des Evangeliums sogar von Seiten des Basilides, also schon im ersten Viertel des 2. Jahrhunderts nachweisen zu können glaubte. Wie dem auch sei, jedenfalls zeigten die Philosophumena eine so vielseitige Benutzung des joh. Evangeliums in den gnostischen Schulen des 2. Jahrhunderts, daß diese Thatsache allein schon — auch wenn Lipsius' chronologische Herabschiebungen Markions und Herakleons richtiger wären als sie sind (vgl. dagegen Tischendorf, Wann wurden u. s. w. 4. Aufl. 1866. p. IX. und besonders Harnack, Dissertation zur Quellenkritik der Gesch. des Gnosticism. Leipz. 1873) — nöthigt, die Entstehung des Evangeliums in die erste Hälfte des 2. Jahrhunderts hinaufzurücken. So ist denn auch Hilgenfeld, der schon seit länger mit seiner literarhistorischen Kritik die Wunden heilen wollte, welche die tendenzkritische Baurs der Theologie geschlagen (Das Urchristenthum S. 23. Anm.), obgleich er an den gnostischen Voraussetzungen des 4. Evangeliums festhielt, in das zweite Viertel des 2. Jahrh. (1854), näher etwa auf 135 (1870. 1871) zurückgegangen. Eine Reihe anderweitiger literarischer Thatsachen kam zusammen (vgl. Tischendorf 1865. 1866), um noch zu einem weiteren Rückzug zu nöthigen. Und so schließt denn Keim seine ausführliche Untersuchung mit dem Resultat, daß „das 4. Evangelium in den Anfängen des 2. Jahrh. ohne Zweifel unter Kaiser Trajan zwischen 100—117 entstanden" sein muß (Gesch. Jesu I, 146. S. 155: in Zeit 110—115). Aber auch wenn man nicht so weit hinaufgeht, sondern bei 120 oder 130 stehen bleibt, kommt man immerhin in eine so bedenkliche Nähe der noch frischen Erinnerungen des johanneischen Kreises an den nicht lange

vorher gestorbenen Apostel Kleinasiens, daß die Unterschiebung einer ihm fremden und, wenn die Apokalypse von ihm und so judaistischer und antipaulinischer Art ist wie man gewöhnlich annimmt, widersprechenden Schrift zur Unmöglichkeit wird. Unter diesen Umständen ergreift Keim den Ausweg, den kleinasiatischen Aufenthalt des Johannes überhaupt zu leugnen und die Ueberlieferung davon für ein Mißverständniß, aus dem Doppelgänger Johannes dem Presbyter entstanden, zu erklären. Johannes selbst ist nie nach Kleinasien gekommen und wohl schon vor 68 n. Chr. gestorben. Darin fiel ihm Scholten zu (1871. 1872): weder die Apokalypse noch das Evangelium noch die Briefe sind von Johannes, das Evangelium vielmehr ganz antijohanneisch. Johannes selbst ist frühzeitig gestorben. Selbst Holtzmann (1871) und Wittichen (1869) stimmten jener Leugnung bei, der Letztere freilich mit der Wendung daß das Evangelium zwischen 70—80 vom Apostel in Syrien verfaßt sei, wogegen freilich Keim neuerdings (1873) wieder bis 130 herabgeht.

So waren Vogel (1801) und Lützelberger (1840) unerwartet zu Ehren gekommen. Aber das hieß doch allzusehr mit aller Ueberlieferung brechen, als daß es nicht den vielseitigsten Widerspruch hätte finden sollen. Gegen Lützelberger hatte sich seiner Zeit nicht bloß Grimm (Encycl. von Ersch und Gruber „Johannes der Apostel und Evangelist" 2. Sektion. 22. Th. S. 8 ff. vgl. „Joh. der Presb." a. a. O. S. 217 ff.) sondern auch die gesammte Baur'sche Schule erklärt, und so fand denn auch jetzt Keim nicht bloß von Steitz (1868) sondern nicht minder von Hilgenfeld (1868) und Krenkel (1871) entschiedenen Widerspruch. Keims Trumpf, „daß nur dem Unverstand oder dem Eigensinn der Satz übrig bleibt, die Doppelgänger haben im Ernst neben einander existirt" (I, 164) hatte nichts geholfen, und wenn er den Doppelgänger so „aufgelöst" zu haben glaubt, daß er getrost abwarten könne, „ob man wagen will ihn wieder aufzuwecken" (I, 167), so hat er nicht lange zu warten nöthig gehabt.

Wie nun aber, wenn der kleinasiatische Aufenthalt des Apostels geschichtlich und der Ursprung des 4. Evangeliums nach Kleinasien zu setzen und in die ersten Dezennien hinaufzurücken ist, wird man

dann noch verhindern können, daß beide Thatsachen so an einander rücken, daß sie zusammentreffen müssen?

So waren denn schon seit Jahren verschiedene Versuche hervorgetreten, welche das 4. Evangelium in entferntere oder nähere Berührung mit dem Apostel Johannes brachten. Schenkel (1864) setzte es zwischen 110—120 und ließ es aus johanneischem Einfluß und entsprechender Gnosis erwachsen sein; näher an den Weiße'schen Gedanken schloß sich Freytag (1863) an; und Tobler (1858. 1867) glaubte die johanneischen Bestandtheile zu einem Urjohannes zusammenstellen zu können. Weizsäcker (1864) ließ johanneische Vorträge oder Aufzeichnungen etwa von einem Schüler des Apostels zusammengestellt werden — zu einem halb geschichtlichen halb ungeschichtlichen Ganzen, und ähnlich dachten sich Nicolas (1864) und Renan (1867. 1870) den Vorgang. Und wenn Ewald (1860) das Evangelium durch Vermittlung „eines jüngeren Freundes" verfaßt werden läßt, „der es aus dem Munde des Apostels niederschrieb", so sind wir bereits bei Johannes selbst angelangt. Es war daher kein großer Schritt weiter, wenn Riggenbachs (1866) und Godets (1869) Erörterungen zur apostolischen Abfassung des Evangeliums zurückführten, welche auch die allseitigen Untersuchungen Bleeks (1861. 1866) von Neuem festgestellt hatten und Meyer denn auch in seinem Kommentar (1869) unbeirrt festhielt.

Gehen wir nun zur eigenen Untersuchung über!

3. Die äußeren Zeugnisse der kirchlichen Literatur.

Der Besprechung der einzelnen Zeugnisse der alten Kirche müssen etliche allgemeinere Bemerkungen vorausgeschickt werden.

Zunächst über das Maß der Forderungen welche der Natur der Sache nach an eine solche Beweisführung überhaupt zu stellen sind. Wie Thiersch (Kritik 1845 S. 31) „auf dem Gebiete literaturgeschichtlicher Forschung jene Resignation" fordert, welche „von vornherein jeden sogenannten zwingenden Beweis für die Aechtheit eines Schriftwerkes als unmöglich erkennt", so können wir dem einen Vertreter der modern-kritischen Richtung zur Seite stellen, der fast auf das

Wort hiemit übereinstimmt. „Wo ist denn überhaupt — schreibt Krenkel (1871 S. 130) — in Fragen wie die oben von uns behandelte ein unbedingt zwingender Beweis möglich, und wo wird er von denen gefordert, welche auf innere und äußere Gründe gestützt, das geistige Eigenthumsrecht an einer Schrift für denjenigen in Anspruch nehmen als dessen Werk sie von Anfang an gegolten hat? Vielmehr erwächst denen, welche eine alte und achtunggebietende Ueberlieferung des Irrthums zeihen, damit die Aufgabe, die Unrichtigkeit der ursprünglichen Ansicht darzuthun, während den Vertheidigern dieser letzteren lediglich der Nachweis obliegt, daß das gegnerische Verwerfungsurtheil der genügenden Begründung ermangele." Krenkel hat diese richtigen Sätze zunächst für die Frage des kleinasiatischen Aufenthalts des Johannes geltend gemacht. Wir werden das Recht haben sie auch auf die Frage des johanneischen Ursprungs des 4. Evangeliums auszudehnen, zumal diese Frage mit jener auf das engste verbunden ist und jene Ueberlieferung gar nicht ohne den Zusammenhang mit dieser existirt. Es gelten für diese Fragen in der Theologie keine anderen Grundsätze als in der philologischen Kritik. Die Evidenz, mit welcher eine besonnene Philologie in analogen Erörterungen sich zufrieden gibt, muß auch uns genügen. Den Willen des Zweiflers kann man nicht nöthigen — daran erinnert Schwegler gegen Lützelberger (Jahrbb. 1842 S. 294) so gut wie Thiersch (a. a. O. S. 33). Es ist genug, wenn für den unbefangenen Beurtheiler nach dem Maßstab ächt philologischer Grundsätze die Grundlosigkeit und rein hypothetische Natur der gegnerischen Instanzen nachgewiesen ist (Thiersch, Einige Worte 1845 S. 78). Es ist deßhalb wohl mit Recht Zeller entgegengehalten worden (Justin d. Märt. u. d. Joh.ev. Ztschr. f. Protstsm. 1856 S. 379), daß es eine unberechtigte Forderung sei, von den Vertheidigern der Aechtheit Nachweisungen so zwingender Art zu verlangen, daß schlechterdings keine andere Möglichkeit der Erklärung denkbar wäre, während man sich selbst mit bloßen Möglichkeiten — „kann", „es scheint", „konnte" u. dgl. — begnügt (vgl. a. a. O. den Nachweis der betr. Stellen Zellers). Und wenn dort an Thiersch' Wort von der selbstverständlichen Resignation, welche in solchen literargeschichtlichen Fragen

zu üben sei, erinnert worden (a. a. O. XXXII S. 83), so hatte Baur in seiner Erwiderung (Jahrbb. 1857 S. 214 ff.) kein Recht, dieß als Geständniß der Schwäche zu bezeichnen und damit die ganze Streitfrage zu verschieben.

Die andere Bemerkung gilt der Citationsweise, wie wir sie in den Schriften der ältesten Kirchenlehrer finden. Die Stellung der ersten Generationen der Christenheit zu den apostolischen Schriften war selbstverständlich eine andere als die unsere. Wir sind durch mehr als anderthalb Jahrtausende von der Zeit der Apostel getrennt. So ist es natürlich daß wir in so weiter Ferne einen festen Anhalt für den Zusammenhang mit ihnen in den Schriften suchen, die sie uns hinterlassen haben. Und doch binden selbst wir uns, da wo es sich nicht um ein literarisches Interesse oder einen bestimmten dogmatischen Beweis, sondern etwa nur um erbauliche Zwecke, nicht um einzelne Worte sondern um den Gedanken handelt, nicht ängstlich an den bestimmten Wortlaut, noch viel weniger pflegen wir die Stelle selbst zu citiren. Wie vielmehr jene Zeit, die noch im frischen Fluß der ersten Ueberlieferung lebte! Wie sollte man damals veranlaßt gewesen sein, einzelne Gedanken und Worte, die man, und zumeist nur im praktischen nicht im wissenschaftlichen Interesse verwendete, genau mit Angabe der einzelnen Schrift und ihres Verfassers anzuführen. Nur in dem Maße als die Entfernung größer wurde, ist dieß mehr der Fall geworden. Ist ja selbst die Verwendung der altt. Schrift bei den neutest. Schriftstellern in der Regel keine andere. Wir brauchen uns nur den 1. Petribrief zu vergegenwärtigen, der mit altt. Citaten und Reminiscenzen ganz durchzogen ist, um einen lebhaften Eindruck davon zu bekommen. Und das war doch die altehrwürdige altt. Schrift! Nun vollends bei den jungen neutest. Schriften, die noch lange nicht so, wie jene, von der mündlichen Ueberlieferung gesondert und zur selbständigen Grundlage der Kirche und Quelle der Erkenntniß geworden waren! Es ist bekannt wie reich der erste Brief des Klemens Romanus an Citaten aus dem Hebräerbrief ist. Aber die Form in welcher diese Stellen verwendet sind, ist die freieste. Nicht anders ist es im Hirten des Hermas. Dieselbe Erscheinung bietet uns der Brief an Diognet. Wie viele un-

verkennbare Anklänge begegnen uns hier an die pauliniſchen Briefe — man vgl. nur z. B. das 5. Kap. — aber wie ſelten in Form des eigentlichen Citats! Und wenn dieß, dann nur ſo allgemein wie etwa ὁ ἀπόστολος λέγει (Kap. 12) oder λέγει τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον (I. Klem. Rom. 13). Und ſelbſt jene einmalige Anführung eines Ausſpruchs Jeſu im Barnabasbrief Kap. 4 mit den Worten ὡς γέγραπται iſt immer noch allgemein genug gehalten. Es kam durchweg nicht auf das Wer? ſondern auf das Was? an. Selbſt noch bei Polykrates (um 190) in den Verhandlungen über die Paſſahfeier „kam die exegetiſche Frage weit weniger zur Sprache als wir nach unſerm Standpunkt erwarten ſollten" (Zeller, Jahrbb. 1847 S. 171). Auch Volkmar hebt hervor (Jahrbb. 1854 S. 447) „mit welcher Freiheit und wie ſehr im Intereſſe der jedesmaligen Beweisführung die chriſtlichen Schriftſteller jener Zeit zu citiren" — er fährt fort: „im Stande waren"; ſagen wir dafür: pflegten. Selbſt noch von Tertullian erwähnt Rönſch, daß er ſich oft nicht an die Schriftworte bindet (das N. Teſt. Tertullians 1871, Vorwort p. V). Darnach ſind die Forderungen zu bemeſſen welche wir an die Citate aus dem 4. Evang. in der altchriſtlichen Literatur zu ſtellen haben.

Und wie wenig iſt von dieſer Literatur überhaupt auf uns gekommen! Sehr reich war ſie von vornhein nicht. Denn die erſte Chriſtenheit war eine wenig ſchreibende (vgl. Euſ. h. e. III, 24 von den Apoſteln). Aber auf uns vollends ſind nur wenige Trümmer ihrer Literatur gerettet und zwar faſt nur die dogmatiſch unverfänglichen. Die Bibliotheken des Origenes, des Pamphilus von Cäſarea, des Biſchofs Alexander von Jeruſalem u. A. ſind für uns zum größten Theil verloren. Welchen Werth würde es für uns haben, wenn wir die fünf Bücher Exegeſen des Papias, oder die fünf Bücher der Kirchengeſchichte Hegeſipps, oder Juſtins Schrift gegen die Häretiker, oder den vollſtändigen Irenäus u. ſ. w. hätten? So müſſen wir uns mit wenigen Reſten begnügen. Es liegt auf der Hand, daß es oft ſehr vom Zufall abhängen kann, ob in dieſen Citate aus den neuteſt. Schriften und ſpeziell aus dem 4. Evang. enthalten ſind oder nicht.

Um ſo mehr kommt der ganze Charakter der älteſten Kirche in Betracht. Wir dürfen an jene Zeit nicht Maßſtäbe anlegen, die wir

aus unsern Verhältnissen hergenommen haben. Wir leben in einer reichen Literaturperiode und führen vielfach ein literarisches Leben. Jene Zeit war, wie sie eine im Vergleich zu uns wenig schreibende war, so auch eine weniger lesende. Erst gegen das Ende des 2. Jahrhunderts erwachte eine lebhaftere literarische Thätigkeit. Solchen Zeitaltern oder Kreisen aber ist um so mehr ein traditioneller und konservativer Sinn eigen. Und konservative Zähigkeit ist für die unmittelbare nachapostolische Tradition um so mehr charakteristisch, je mehr sie von den reichen Schätzen des apostolischen Zeitalters lebte und davon zu leben sich bewußt war. Wir dürfen uns nur das Sendschreiben Polykarps, der doch der Vater der Christen Kleinasiens hieß, oder selbst das des römischen Klemens, welches doch noch dem ersten Jahrhundert angehört, vergegenwärtigen, um den ungeheuren Abstand des nachapostolischen Geistes vom apostolischen und die Abhängigkeit, in welchem die nachapostolische Gedankenwelt von der apostolischen stand, zu erkennen. Es war nicht ein produktives Zeitalter, die Zeit zwischen dem Tode der Apostel und der Mitte des zweiten Jahrhunderts. Ihre Aufgabe war praktischer Natur und ihr Beruf, wie Martin Chemnitz den der unmittelbar nachreformatorischen Zeit zeichnet: parta tueri. Mit welcher Zähigkeit man an den ursprünglichen Traditionen festhielt, zeigt der Passahstreit und das Verhalten des Polykrates noch am Ende des 2. Jahrhunderts. Wenn wir diesen traditionell konservativen Sinn auch für die Bewahrung und Bezeugung der apostolischen Literatur betonen, so werden wir hierin von geschichtlichen Thatsachen nur unterstützt. Auf die παράδοσις gehen die kirchlichen Schriftsteller, nicht bloß ein Papias, der die Sammlung der Ueberlieferungen zu seiner Lebensaufgabe gemacht hatte, sondern auch die anderen, ein Klemens v. Alex. (bei Euf. VI, 14) oder Origenes wo er vom Hebräerbrief spricht (Euf. VI, 25) u. f. w. zurück. Es ist nicht eine literarisch sondern eine persönlich vermittelte Tradition, von welcher z. B. Papias, Klem. v. Al., Irenäus, sprechen, wenn sie die πρεσβύτεροι als ihre Gewährsmänner nennen, und nicht bloß um individuelle sondern um gemeindliche Tradition handelt es sich, wie wir aus Origenes Urtheil über den Hebräerbrief ersehen (vgl. Weizsäcker in Herz. R.-E. V, 648). Ob und unter welchem Titel

eine Gemeinde eine Schrift besitzt auf Grund der Ueberlieferung, ist das Entscheidende (a. a. O. εἴ τις οὖν ἐκκλησία ἔχει ταύτην τὴν ἐπιστολὴν ὡς Παύλου, αὕτη εὐδοκιμείτω καὶ ἐπὶ τούτῳ. οὐ γὰρ εἰκῇ οἱ ἀρχαῖοι ἄνδρες ὡς Παύλου αὐτὴν παραδεδώκασιν). Und soweit wir von Hegesipps — wie es scheint polemischem oder apologetischem — Werke Näheres wissen, so war die Methode seiner Beweisführung durchweg die traditionell historische, auf Grund seiner Nachforschungen über die Ueberlieferungen der Gemeinden.

Dieß aber hängt mit der gemeindlichen Sicherung für die Schriften zusammen, welche in der gemeindlichen Anagnose und in der Succession des Episkopats bestand.

Was zunächst die Anagnose betrifft (vgl. hierüber Thiersch Kritik S. 342 ff. Einige Worte S. 123 ff.), so ersehen wir schon aus dem N. Testament, daß die neutest. Schriften, wenigstens die Briefe, zur gemeindlichen Vorlesung bestimmt waren (1 Thess. 5, 27. Kol. 4, 16. Apok. 1, 3. 2, 7 u. s. w.). Dadurch wurde die betreffende Schrift zur Gemeindeschrift. Daß nun aber diese Vorlesung nicht bloß ein einmalige sondern eine sich wiederholende war, ist unschwer zu erweisen. Schon an sich müßte es uns wahrscheinlich sein, daß an die Vorlesung der altest. Schrift, welche die Kirche aus der Synagoge mit herübergenommen hat, die Vorlesung neutest. Schriften sich anreihte. Wenn wir in dem Bericht des Plinius über den christlichen Gottesdienst keine Erwähnung der Anagnose finden, so darf das bei seiner Kürze, die nur die summa culpae vel erroris angeben wollte, und bei der Tendenz der ganzen Nachforschung nicht Wunder nehmen. Sagt doch Plinius auch nichts von der Vorlesung des A. Testaments, die doch außer Frage steht. In der genaueren Beschreibung des christlichen Gottesdienstes aber wie sie Justin gibt wird ausdrücklich die Anagnose neutest. Schriften erwähnt: καὶ τὰ ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων ἢ τὰ συγγράμματα τῶν προφητῶν ἀναγινώσκεται (apol. I, 67). Wenn er hier nur die Evangelien nennt, so werden wir das wohl als pars pro toto verstehen dürfen, da ja eine Anagnose der Briefe noch näher lag als der Evangelien. Diese Anagnose ist die Anerkennung der neutest.

Schriften als heiliger Schriften; denn sie stellt dieselben den prophetischen Schriften der A. T. gleich; und durch sie bewahrte sich zugleich die Ueberlieferung in Betreff jener Schriften in den Gemeinden stets lebendig und sicher.

Wenn nun aber eine gemeindliche Vorlesung stattfinden sollte, so hatte dieß eine Anerkennung der betreffenden Schriften von Seiten der Gemeindevorsteher zur Voraussetzung. So hängt die Anagnose und also auch die Ueberlieferung mit der Institution des Episkopats zusammen. Tertullian z. B. geht (adv. Marc. IV, 5) für die joh. Abfassung der Apokalypse hierauf zurück: ordo episcoporum ad originem recensus in Joannem stabit autorem. Und aus der Kirchengeschichte des Eusebius sehen wir deutlich, in welchem inneren Kausalzusammenhang ihm die Succession des Episkopats und die Bildung des Kanon stehen. So bildeten sich durch die Abgrenzung der episkopalen Kirche gegen die außerkirchlichen häretischen Gemeinschaften ganz verschiedene Literaturkreise, wie sich denn z. B. der Bischof Serapion von Antiochien an außerkirchliche häretische Kreise wenden mußte, um das sogenannte Evangelium Petri zu bekommen, welches er in der Gemeinde zu Rhossus in Cilicien aus Unachtsamkeit eine Zeitlang zugelassen hatte, bis er den häretischen Charakter desselben erkannte und durch ein Schreiben an die Gemeinde sein Versehen wieder gut machte: γινώσκοντες ὅτι τὰ τοιαῦτα οὐ παρελάβομεν (Eus. h. e. VI, 12).

Die Gewähr, welche die Anagnose in Verbindung mit dem Episkopat der kirchlichen Ueberlieferung über die apostolischen Schriften verleiht, wird nicht beeinträchtigt durch die Thatsache, daß einzelne Schriften in einzelnen Gemeinden oder Gegenden zur Erinnerung oder zur Erbauung vorgelesen wurden, wie der Brief des Klemens von Rom in Korinth, der Hirte des Hermas, Märtyrerakten am Gedächtnißtage der Märtyrer in den betreffenden Gemeinden, oder auch die sogen. Apokalypse des Petrus — die wie es scheint die Zerstörung Jerusalems zum Inhalte hatte — jährlich einmal in etlichen palästinensischen Gemeinden. So haben sich zu allen Zeiten neben der eigentlichen Schriftlektion andere Lektionen in verschiedenen Kirchen erhalten ohne die Bedeutung jener zu beeinträchtigen (vgl. Thiersch

Kritik S. 371 ff.). Aber auch wenn wir in diesen Thatsachen einen Beweis davon zu sehen haben, daß die Grenzen des Kanonischen am Anfang noch ziemlich flüssig waren, so hört damit doch die gemeindliche Vorlesung einer Schrift wie des Johannesevangeliums nicht auf, das Mittel und die Gewähr ihrer Ueberlieferung zu sein, so daß wir also nicht ausschließlich von den einzelnen Zeugnissen abhängig sind, welche uns über die Schrift aus dem Untergang einer reicheren altkirchlichen Literatur übrig geblieben sind.

Indem wir uns nun zu den äußeren Zeugnissen wenden, gehen wir von der späteren Zeit, in welcher der Stand der Sache unfraglich ist, rückwärts in jene frühere Zeit, in welcher die Quellen sparsamer fließen und deßhalb die Frage zweifelhafter erscheinen kann.

Eusebius. Dem Eusebius stand fast noch die gesammte christliche Literatur der ersten Jahrh. zu Gebote, und wir können aus seiner Kirchengeschichte seine Benutzung derselben noch wohl erkennen. Denn viele Stellen früherer Schriftsteller sind uns nur in seinem Referat erhalten. Reuterdahl (de fontibus historiae eccles. Euseb. 1826) zählt p. 62—69 nicht weniger als 46 kirchl. Schriftsteller mit Namen auf, deren Schriften Eusebius kannte und benutzte, ungerechnet die nicht genannten und die Häretiker. Und „die Ausbeute der öffentlichen Archive, Kirchenbibliotheken und Privatsammlungen (h. e. VI, 36) ist vermehrt durch alte Ueberlieferungen" u. s. w. (Semisch in Herz. R.-E. IV, 235). Wenn nun Eusebius das 4. Evangelium (III, 24) zu den unwidersprochenen (ἀναντίῤῥητοι) Schriften des Apostels Johannes zählt und von ihm sagt, daß dieses allen Gemeinden unter dem Himmel hinlänglich bekannt und übereinstimmend anerkannt ist (ταῖς ὑπὸ τὸν οὐρανὸν διεγνωσμένον ἐκκλησίαις πρῶτον ἀνωμολογήσθω. Ebenso vom 1. Brief a. a. O. πρὸς τῷ εὐαγγελίῳ καὶ ἡ προτέρα τῶν ἐπιστολῶν παρά τε τοῖς νῦν καὶ τοῖς ἔτ' ἀρχαίοις ἀναμφίλεκτος ὡμολόγηται), so gibt er in diesen Worten den Thatbestand wieder, wie er ihn in der ihm zu Gebote stehenden Literatur und Ueberlieferung vorgefunden hatte. Es sind nicht einzelne Zeugen oder Zeugnisse, auf die er sich hiefür beruft, sondern das Gesammtzeugniß der Christenheit überhaupt. Wenn er vorher und nachher einzelne Berichte des Klemens,

Alex. u. A. in Betreff des Johannes anführt, so galten diese nicht der Abfassung der evangelischen Schrift selbst, sondern den näheren Umständen dieser Abfassung oder einzelnen Vorgängen aus dem Leben des Apostels. Für die johanneische Abfassung Zeugnisse anzuführen hält er für unnöthig. So unbezweifelt also war sie für diesen Kenner der kirchlichen Vergangenheit. Es müßten starke Nöthigungen sein, welche uns veranlassen könnten sein Zeugniß zu verwerfen. Aber die Zeugnisse der früheren Zeit, soweit sie uns vorliegen, dienen nur dazu seine Versicherung zu bestätigen.

Origenes. Der gelehrteste Kirchenlehrer der voreusebianischen Zeit war Origenes. Um 185 geboren, wurde er schon 203, kaum 18 Jahre alt, zum Lehrer in Alexandrien bestellt. Das Ansehen seiner Gelehrsamkeit und seiner Schule ging weit über die Grenzen jener Gemeinde, auch über die Grenzen der christlichen Kirche hinaus. Er rühmt nicht nur das Johannesevangelium als die ἀπαρχὴ τῶν εὐαγγελίων (Comm. in Joh. Opp. T. IV p. 6), sondern er scheidet auch scharf zwischen den vier kanonischen Evangelien und den andern, aus deren Menge die erprobten Wechsler jene mit Recht ausgewählt haben (οἱ δόκιμοι τραπεζῖται οὐ πάντα ἔκριναν, ἀλλὰ τὰ τέσσαρα μόνα ἐπελέξαντο), während die übrigen Versuche, das Aegyptierevang., das der Zwölfe, das des Thomas, das des Basilides, das des Matthias und viele andere, von der Kirche verworfen worden seien (τὰ δὲ τέτταρα μόνα προκρίνει ἡ τοῦ θεοῦ ἐκκλησία Homil. in Luc. Opp. T. III p. 933). Es spricht sich in seinen Worten die vollste Sicherheit aus. Die Kirche, so weit er sie räumlich und zeitlich kennt, hat jene vier Evangelien, nicht mehr und nicht weniger. Außerhalb der Kirche ist Schwanken und Willkür. Dieses Zeugniß ist nicht bloß das eines Einzelnen. Es ist das Zeugniß der Kirche selbst, soweit Origenes sie und ihre Geschichte kannte. Und er kannte beide ausreichend.

Tertullian. Tertullian ist ein beträchtlich älterer Zeitgenosse des Origenes. Seine Geburt setzt man gewöhnlich 160, richtiger wohl etwa 150. Gestorben ist er um 220; seine Blüthe fällt nach Hieronymus: sub Severo principe (193—211) et Antonino Caracalla (211—217). Aus der fleißigen Arbeit von H. Rönsch, Das N. Te-

stament Tertullians, aus den Schriften des letzteren möglichst vollständig rekonstruirt. 1871, ersieht man, in welchem Umfang Tertullian von den neutest. Schriften Gebrauch gemacht hat und wie unfraglich fest ihm die kanonische Autorität derselben steht. Die Citate aus dem Johannesevangelium sind überaus zahlreich, zum Theil mit, meistens aber ohne Erwähnung des Verfassers, wie es der Zusammenhang der Rede gerade mit sich brachte. Und nicht bloß ihm ist die johanneische Autorschaft unfraglich. Er verweist seinen Gegner Markion für die vier kanonischen Evangelien überhaupt auf die apostolischen Gemeinden: auf Korinth, Galatien, Philippi, Thessalonich, Ephesus, Rom, die Kirchen des Johannes (vgl. adv. Marc. IV, 3). Man sieht aus dieser Argumentation Tertullians, daß Markion die allgemeine Anerkennung der kanonischen Evangelien nicht leugnen konnte. Sie stand also damals fest. Und lassen wir auch die Folgerungen, die sich für die Zeit Markions (Mitte des 2. Jahrh.) daraus ergeben, für jetzt dahingestellt, um an einem späteren Orte darauf zurückzukommen, so ist doch für die Zeit Tertullians und für das geschichtliche Bewußtsein derselben der Stand der Dinge unfraglich. Dieß aber führt weiter zurück. Es ist das allgemeine Bewußtsein der damaligen Kirche aller Gegenden, welches Tertullian ausspricht. Die Bildung und Sicherheit desselben aber fordert eine geraume Zeit. Das Johannesevangelium kann also nicht erst wenige Dezennien vorher entstanden sein. Es verknüpfte sich jenes Bewußtsein, wie wir aus Tertullian sehen, mit dem ephesinischen Aufenthalt des Apostels Johannes. Dieser bildet also ein integrirendes Moment in jener allgemeinen Ueberlieferung der Kirche. Der äußere Anhalt für die Ueberlieferung ist der ordo episcoporum ad originem recensus (adv. Marc. IV, 5). Die Kirche ist nicht ein Haufe Einzelner und eine Sammlung subjektiver Ansichten und Einfälle, sondern ein geschichtlicher Organismus. Dieß sichert die Ueberlieferung über die heil. Schriften. Und die Schriften selbst erscheinen uns bei Tertullian nicht als eine zufällige Sammlung, sondern in bestimmter Gliederung. Er unterscheidet die beiden Hälften des N. Testaments: evangelicum instrumentum und apostolica instrumenta, von denen die erste die vier kanonischen Evan-

gelien — gewöhnlich nach den Aposteln (Joh. u. Matth.) und den Apostelschülern (Luk. u. Mark.) aufgezählt, in einer Weise die an Justins ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων καὶ τῶν αὐτοῖς ἀκολουθησάντων erinnert — die andere die vier Unterabtheilungen: instrumentum actorum, instrumentum Pauli, instrumentum Joannis (Apok. u. 1. Joh.) und einen Anhang neutestamentlicher ἀντιλεγόμενα 1 Petr., Hebräerbr. (von Barnabas), und Judasbr. (2. Joh. ist zweifelhaft) — enthält. Diese ganze Anordnung zeigt, daß nicht bloß die Anerkennung der einzelnen Schriften, sondern der Kanon selbst bereits eine Geschichte gehabt hat. Nicht minder auch der neutest. Text. Denn Tertullian citirt „in den weitaus meisten Fällen nach dem Wortlaut einer zu seiner Zeit von den afrikanischen insbesondere den karthagischen Christen recipirten und vielleicht schon längst vor ihm entstanden gewesenen Version" (Rönsch S. 43), der sogenannten „Itala". Die sprachlichen Untersuchungen welche Rönsch in seiner gründlichen Schrift: Itala und Vulgata. Das Sprachidiom der urchristl. Itala und der kathol. Vulgata unter Berücksichtigung der röm. Völkersprache u. s. w. 1869 angestellt hat, ergeben auch nicht unwichtige kritische Folgerungen für unsere Frage. Es ist Thatsache, daß es zu Tertullians Zeit „in der afrikanischen Kirche mehrere, vielleicht viele lateinische Uebersetzungen der Bibel gegeben hat" (Rönsch S. 2). Aus diesen hat sich eine herausgehoben, welche eine gewisse officielle Autorität genoß (S. 3). Es war ihr innerer Werth, der ihr dieses Ansehen verlieh, die Vereinigung der verborum tenacitas mit der perspicuitas sententiae, wie sie Augustin (doctr. chr. II, 16) an ihr rühmt. Welche Autorität sie besaß, sehen wir daraus, daß Tertullian auch an solchen Stellen, wo er mit der Uebersetzung nicht zufrieden ist und sie für seinen Zweck ihm mehr hinderlich als förderlich war, dennoch ihr folgte (Rönsch S. 4). Sie stand im vorherrschenden Gebrauch (in usu est nostrorum. Tert. adv. Prax. 5. Rönsch a. a. O.). Was folgt daraus anderes, als daß sie schon seit Dezennien muß existirt haben? Also wird sie schwerlich viel nach 150 entstanden sein (vgl. auch Tischendorf, Wann wurden u. s. w. 4. Aufl. 1866. S. 10. 123). Nun war es eine Uebersetzung der ganzen Bibel. Die neutestamentlichen Schriften — wie

sie uns im Tertullianischen Kanon vorliegen — haben sich also um jene Zeit bereits, und zwar als eine Sammlung, an den alttestamentlichen Kanon angeschlossen. Sie mußten sich also damals bereits eines unfraglichen Ansehens erfreuen und einen heiligen Kanon bilden. Dazu gehörte nun auch das Johannesevangelium. Also kann es nicht erst um die Mitte des 2. Jahrhunderts entstanden sein, sondern seine Entstehung muß einer bedeutend früheren Zeit angehören. Die Erwägung dieser Umstände verbietet uns meines Erachtens unter 120 herabzugehen. Nehmen wir hinzu, daß Afrika das Christenthum und die heiligen Schriften nicht aus erster, sondern erst aus zweiter Hand von Rom her, unde nobis quoque autoritas praesto est wie Tertullian praescr. 36 sagt, empfangen hat und die Uebersetzung dann erst in Afrika entstanden ist, so drängt uns dieser Umweg wo möglich noch weiter zurück. Also schiebt das Resultat dieser literarischen Untersuchungen die Entstehung des vierten Evangeliums mindestens bis auf die Zeit um 120 hinauf.

Dieselbe Folgerung ergibt sich aus dem Bestand des Kanon, wie er uns in der 2. Hälfte des 2. Jahrh. auch sonst entgegentritt. Mag das **Muratorische Fragment** eine Uebersetzung aus dem Griechischen oder ursprünglich lateinisch, nur eben vulgär lateinisch (lingua rustica) sein, wofür sich auch Hesse in seiner ausführlichen Schrift über „das Murat. Fragm." 1874 S. 38 f. erklärt hat, in jedem Fall ist es ein Dokument über den Bestand des neutest. Kanon aus der 2. Hälfte, genauer wohl aus dem letzten Viertel des 2. Jahrhunderts — nach A. Harnack Ztschr. f. luth. Theol. 1874, III S. 462 zwischen 170 u. 180 — und höchst wahrscheinlich aus der römischen und trotz der afrikanisirenden Sprache nicht der afrikanischen Kirche. Vgl. hierüber außer Bleek Einl. in d. N. T. 2. Aufl. 1866 S. 639 f. und Guericke neutest. Isagogik. 5. Aufl. 1868 S. 563 ff. bes. Hesse S. 49 f. Wenn nun hier das Evangelium wie 1 Joh. u. Apok. einem Joannes ex discipulis zugeschrieben wird, so ist unter diesem ohne Zweifel (gegen Credner Gesch. u. s. w. S. 158 ff. Theol. Jahrbb. 1857 S. 301. 303) der Apostel zu verstehen. Jene Thatsache aber ist unabhängig von den weiteren wohl durch das Schlußzeugniß von Kap. 21 veranlaßten Ausschmückungen des Berichts, daß nach

Anstellung eines dreitägigen Fastens dem Andreas geoffenbart worden sei, Johannes solle das Evangelium schreiben und die Andern sollen es durchsehen und bestätigen.

Aus derselben Zeit stammt die **Peschito**, welche uns den neutest. Kanon der syrischen Kirche gibt. Zum Kanon der afrikanischen, der römischen und der syrischen Kirche jener Zeit tritt übereinstimmend das Zeugniß Kleinasiens, Aegyptens und Galliens hinzu, so daß wir also damals das johanneische Evangelium nicht nur allenthalben als kanonische Schrift anerkannt und so den Bericht des Eusebius bestätigt sehen, sondern dasselbe auch als Bestandtheil eines im Wesentlichen feststehenden und in den verschiedensten Theilen der Kirche des Morgenlandes wie des Abendlandes gleichmäßig recipirten neutestamentlichen Kanons finden. Wir kommen von da aus mit verstärkter Gewißheit zu demselben Resultat, welches die Betrachtung des Tertullianischen N. Testaments ergeben hatte: es ist nicht denkbar, daß der neutest. Kanon sich erst um die Mitte des 2. Jahrhunderts gebildet habe.

Theophilus von Antiochien schrieb nicht nur einen Kommentar über die Evangelien, sondern auch nach dem Zeugniß des Hieronymus eine harmonistische Zusammenstellung derselben: quatuor evangeliorum in unum opus dicta compingens. Und Hieronymus kannte sein Werk. Daß Theophilus der erste ist — wenn ihm nicht der Valentinianer Ptolemäus in der Zeit vorangeht, von welchem später die Rede sein muß, — der in seiner uns noch erhaltenen Schrift ad Autolycum II, 22 den Johannes ausdrücklich als heil. Schriftsteller nennt (ὅθεν διδάσκουσιν ἡμᾶς αἱ ἁγίαι γραφαὶ καὶ πάντες οἱ πνευματοφόροι, ἐξ ὧν Ἰωάννης λέγει ἐν ἀρχῇ etc.), hat seinen Grund nicht etwa darin, daß diese Meinung damals erst aufgekommen oder dem Theophilus eigenthümlich wäre, sondern ist eine ganz zufällige Thatsache. Es hat Niemand je anders gewußt und geglaubt. Wenn demnach Scholten, der Ap. Johannes in Kleinasien 1872 schreibt, S. 109: „Daß das 4. Evangelium von seinem Ursprung an nicht für das Werk des Apostels Johannes gehalten worden ist, ergibt sich ferner auch daraus, daß die späteren Gnostiker Tatian, Ptolemäus, Herakleon es wohl gebrauchten, aber ohne es

dem Johannes zuzuschreiben" — „und selbst der Muratorische Kanon sich noch für verpflichtet erachtete, für die johanneische Abkunft der Schrift vertheidigend einzutreten", so sind das rein willkürliche Behauptungen. Der Muratorische Kanon erwähnt den Namen des Johannes nicht anders, als wie er auch den des Lukas und Paulus im Zusammenhang mit ihren Schriften erwähnt. Und wozu sollen Tatian u. s. w. die apostolische Abfassung betonen, wenn sie Niemand in Abrede stellte? Wird der Name nicht genannt, so ist es bedenklich. Und wird er genannt, so ist es wieder bedenklich, weil absichtlich. Wie sollte man es einer solchen Kritik zu Danke machen?

Daß der johanneische Name alte Tradition in der Kirche war, beweisen Klemens von Alexandrien und Irenäus.

Klemens von Alexandrien, gest. um 220. Wie dem Tertullian das N. Testament in das evangelicum und apostolicum instrumentum zerfällt, so dem Klemens in τὸ εὐαγγέλιον und ὁ ἀπόστολος (Strom. VII p. 706). Wie weit ihm der Kanon der zweiten Hälfte feststand, können wir hier dahingestellt sein lassen; die abgeschlossene Vierzahl der Evangelien war für ihn keine Frage. Er unterscheidet ganz bestimmt zwischen den vier kanonischen und andern außerkanonischen, wie z. B. dem Aegyptierevangelium. Vgl. Strom. III p. 465 mit Bezug auf einen angeblichen Ausspruch Christi πρῶτον μὲν οὖν ἐν τοῖς παραδεδομένοις ἡμῖν τέταρσιν εὐαγγελίοις οὐκ ἔχομεν τὸ ῥητόν, ἀλλ' ἐν τῷ κατ' Αἰγυπτίους. Was er in den Hypotyposen (vgl. Eus. h. e. VI, 14) über den Ursprung und die Aufeinanderfolge dieser vier Evangelien mittheilt, ist eine παράδοσις τῶν ἀνέκαθεν πρεσβυτέρων, d. h. von Gemeindevorstehern, die einer früheren Generation angehörten, also sicher der Mitte des 2. Jahrhunderts. Obgleich ihm die große antihäretische Schrift des Irenäus nicht unbekannt war, ist er in seinen Mittheilungen doch nicht abhängig von ihr. Die zeitliche Voranstellung des Lukasevangeliums vor dem Markusevangelium stimmt weder mit Irenäus noch mit Tertullian. Wir sehen daraus — und dieß läßt sich für seine Mittheilungen über den Bibelkanon ganz bestimmt nachweisen — daß er besonderen Quellen der Ueberlieferung von selbständigem Werthe folgt. Er zeigt sich, wie Eusebius (VI, 13) mit Recht betont, nicht

bloß als einen literarisch sehr unterrichteten Mann, sondern stand sowohl durch seinen Lehrer Pantänus † 189, als auch durch seine ausgedehnten Reisen etwa 180—185 und seine alexandrinische Wirksamkeit im Zusammenhang mit der früheren Zeit des 2. Jahrhunderts, so daß er denn von sich wohl sagen konnte, daß er den ersten Nachfolgern der Apostel noch ganz nahe gestanden habe (περὶ ἑαυτοῦ δηλοῖ ὡς ἔγγιστα τῆς τῶν ἀποστόλων γενομένου διαδοχῆς). Demnach beruhen seine Mittheilungen sowohl aus dem Leben der Apostel in Kleinasien, wie jene schöne Erzählung über den geretteten Jüngling (quis dives salvetur c. 42), als über die Abfassung und Absicht des johanneischen Evangeliums (τὸν μέντοι Ἰωάννην ἔσχατον συνιδόντα ὅτι τὰ σωματικὰ ἐν τοῖς εὐαγγελίοις δεδήλωται, προτραπέντα ὑπὸ τῶν γνωρίμων, πνεύματι θεοφορηθέντα, πνευματικὸν ποιῆσαι τὸ εὐαγγέλιον Eus. h. e. VI, 14) auf Erkundigungen, welche er bei solchen einzuholen Gelegenheit hatte, die sich mit dem apostolischen Zeitalter berührten.

Irenäus, ein jüngerer Zeitgenosse des Klemens, ist durch seinen persönlichen, durch Polykarp vermittelten Zusammenhang mit Johannes, der Hauptzeuge in der johanneischen Frage. In seinem Brief an Florinus (Eus. V, 20), auf welchen wir später bei der Untersuchung über den kleinasiatischen Aufenthalt des Johannes zurückzukommen haben, erinnert er diesen seinen verirrten Jugendfreund an ihren gemeinsamen Unterricht, welchen sie in ihrer Jugend bei Polykarp genossen und an die Erzählungen Polykarps von seinem persönlichen Verkehr mit dem Apostel Johannes. Hier haben wir also eine solche Geschlossenheit der Tradition, wie sie nur gewünscht werden kann. Irenäus ist, da er sein großes antihäretisches Werk, — nicht wie Ziegler „Irenäus" S. 6 angibt um 192, sondern um 182 (nach Nitzsch Dogmengeschichte um 180) schrieb, zur Zeit der Verfolgung 177 aber bereits Presbyter in Lugdunum war und Kleinasien bereits um 170 verlassen hat, schwerlich nach 140 geboren; Polykarp starb 167 (oder 169), und da er bei seinem Tode 86 Jahre lang Christ war, so fällt seine Geburt nicht nach 70—80 — wenn nicht Waddington (Mém. de l'acad. des inscr. et belles lettres XXVI, 2. 1867 S. 232 f. vgl. Renan der Antichrist, deutsche

Ausgabe 1873 S. 453 und nun auch Lipsius in Hilgf. Zeitschr. 1874, II. S. 188 ff.) Recht hat, welcher das Prokonsulat des Quadratus, also auch den Tod des Polykarp 154—155 (23. Febr. 155) setzt, so daß denn auch die Zeit seiner Geburt mehr als 10 Jahre weiter hinaufrückt und so für seinen Verkehr mit Johannes noch größerer Raum wird, da Johannes nach dem Zeugniß des Irenäus μέχρι τῶν Τραϊανοῦ (98—117) χρόνων (II, 22, 5. Eus. III, 23) lebte, eine Nachricht, die unabhängig ist von jener anderen durch Mißverstand von Joh. 8, 57 entstandenen Angabe, daß Jesus 50 Jahre alt geworden sei. Außer Polykarps Erzählungen war es die kleinasiatische Ueberlieferung überhaupt, welche Irenäus mit nach Gallien trug und verwerthete. Dieser verdankte er, was er von Johannes und seinem Evangelium wußte. Der johanneische Ursprung des vierten Evangeliums ist ihm eine unfragliche, in der ganzen Kirche anerkannte Thatsache. Jene bekannte Parallelisirung des τετράμορφον εὐαγγέλιον mit den vier Cherubim (III, 11, 8) ist ihm nicht ein Beweis für die Vierzahl, sondern eine Allegorie, welche die feststehende Thatsache zur Voraussetzung hat. Und so wunderlich, wie man etwa gemeint hat, ist diese Allegorie nicht. Wie vier die Zahl der Welt ist, so auch die Evangelienzahl für die Kirche der Welt, und wie der göttliche Logos auf den vier Cherubim thront und in ihren verschiedenen Formen seine Wirksamkeit offenbart, so tragen die Evangelien Jesum Christum und bilden seine mannigfaltigen Seiten ab. Unmittelbar vor dieser Stelle spricht er von der Festigkeit ihres Ansehens, welches auch die Häretiker dadurch anerkennen, daß sie ihre falschen Meinungen aus den freilich willkürlich behandelten Evangelien zu stützen suchen (III, 11, 7: tanta est autem circa evangelia haec firmitas, ut et ipsi haeretici testimonium reddant iis, ut ex ipsis egrediens unusquisque eorum conetur suam confirmare doctrinam). Die beiden Quellen der Erkenntniß: die Ueberlieferung und die Schrift stehen in engem Zusammenhang mit einander: „Die wahre Erkenntniß ist die apostolische Lehre und der alte Zusammenhang (σύστημα) der Kirche in der ganzen Welt und die Ausprägung (character) des Leibes Christi gemäß der Folge der Bischöfe, denen die Apostel die Kirche an jeglichem

Orte übergeben haben; (und sc. die wahre Erkenntniß ist) die vollste Handhabung der Schrift, welche (nämlich die Handhabung) bis auf uns gekommen ist durch Bewahrung ohne Erdichtung, weder Zusatz noch Weglassung vertragend (recipiens); und die Lesung (lectio der Schrift) ohne Trug (sine falsatione) und die rechtmäßige und sorgfältige Auslegung nach der Schrift" (IV, 33, 8). Er weiß also festen geschichtlichen Boden unter den Füßen, sowohl für die Ueberlieferung wie für die Schrift und das Schriftverständniß. Beides ist ein gemeinsames Eigenthum der Kirche von Anfang und allenthalben und dadurch gesichert und verbürgt. Successio quae est ab apostolis in ecclesia traditio et veritatis praeconatio pervenit usque ad nos (III, 3, 3). Wie er dieß von der römischen Gemeinde geltend macht, so nicht minder für Kleinasien, wo Polykarp, der Schüler der Apostel, und Ephesus, die Gemeinde des Paulus und Johannes, Zeugen der Wahrheit sind (III, 3, 4). Wenn er diese Berufung auf das allgemeine geschichtliche Bewußtsein der Kirche zunächst für die Frage der Lehre und ihrer Wahrheit geltend macht, so hat ihm eben die apostolische Abfassung des vierten Evangeliums nicht bloß die Bedeutung einer geschichtlichen Notiz, sondern dogmatische Bedeutung; denn es handelt sich um die apostolische Verkündigung der christlichen Wahrheit. Im 3. Buch seines großen antihäretischen Werks schickt er sich an vom Standpunkt der Tradition und der Schrift aus, wie sie enge mit einander zusammenhängend in der Kirche, vor allem in den apostolischen Gemeinden bewahrt sind, die Gnostiker zu widerlegen. So kommt er denn dadurch veranlaßt in diesem Buche auf die apostolische Abfassung des 4. Evangeliums und die näheren Umstände derselben zu sprechen, III, 1, 1 (Eus. V, 8): Matthäus hat zur Zeit, als Petrus und Paulus in Rom thätig waren, sein Evangelium für die Hebräer in ihrer Sprache geschrieben; nach jener beider Tod hat Markus der Schüler des Petrus dessen Verkündigungen aufgezeichnet; Lukas der Begleiter Pauli das von diesem gepredigte Evangelium in Schrift verfaßt: ἔπειτα Ἰωάννης ὁ μαθητὴς τοῦ κυρίου, ὁ καὶ ἐπὶ τὸ στῆθος αὐτοῦ ἀναπεσών, καὶ αὐτὸς ἐξέδωκε τὸ εὐαγγέλιον ἐν Ἐφέσῳ τῆς Ἀσίας διατρίβων. Nachdem Irenäus den Traditionsbeweis gegen die Häretiker gebracht (III, 2—4), wendet er sich

zum Beweis aus der Schrift (III, 5 ff.), und speziell aus den Evangelien: aus dem Matthäusevangelium III, 9, aus dem Lukas- und Markusevangelium III, 10, aus dem Johannesevangelium III, 11. Seine Absicht ist also nicht etwa die apostolische Abfassung des 4. Evangeliums zu beweisen, oder diese Ansicht erst zur Geltung zu bringen, sondern auf Grund der auch von den Gnostikern, speziell den Valentinianern anerkannten Autorität dieses Evangeliums ihre Aufstellungen aus demselben zu widerlegen. Nur in diesem Zusammenhang kommt er zu seinen Aeußerungen über den Ursprung dieser evangelischen Schrift. Man sieht deutlich, daß er von Kleinasien her ziemlich genaue Kenntniß davon hat. Er ist der erste der Kerinths Namen nennt (vgl. Harnack, zur Quellenkritik der Gesch. des Gnosticismus S. 46): gegen dessen Irrthum, welcher mit dem früheren der Nikolaiten zusammenhänge, hatte Johannes dieß Evangelium geschrieben III, 11, 1. Da jener Irrthum der ersten Zeit ein Anfang der späteren Gnosis, so ist das joh. Evangelium in seinen Grundlehren von dem Einen Gott und dem ewigen Wort, welches Fleisch geworden, die Widerlegung der Träumereien dieser Gnosis (III, 11, 1—7). So werden die Irrlehrer durch eben die Evangelien widerlegt, auf die sie sich mißbräuchlich berufen. Neque autem plura numero quam haec sunt, neque rursus pauciora capit esse evangelia (III, 11, 8). Kurz bei Irenäus ist heller lichter Tag. Aber wenn wir hier so viel deutlicher sehen als bei anderen, so ist es nur weil wir von ihm so viel mehr Schriftliches besitzen als von anderen und weil die Aufgabe seiner Schrift ihn mehr als andere veranlaßt hiervon zu sprechen. Die Art und Weise wie er davon spricht, beweist, daß er, weit entfernt hierüber Neues aufzubringen oder eine jüngere Ansicht zu verbreiten, nur auf Altüberliefertes und allgemein Anerkanntes sich beruft. Wir werden also an die Reste der übrigen und früheren Literatur mit der Erwartung gehen dürfen, das gewonnene Resultat werde durch dieselbe nicht verneint, sondern bejaht werden. Und diese Erwartung bestätigt sich.

Der von Eusebius V, 1, 2 aufbewahrte **Brief** der Gemeinden von **Vienne** und **Lyon** an die Christen in Asien und Phrygien über jene Verfolgungen unter M. Aurel — für dessen Verfasser vielfach

Irenäus gilt — enthält ein Citat von Joh. 16, 2 (ἐπληροῦτο δὲ τὸ ὑπὸ τοῦ κυρίου ἡμῶν εἰρημένον κτλ.) und eine Erinnerung an den Paraklet (Joh. 14, 26). Und die Aechtheit dieses Sendschreibens hat auch ein Scholten nicht zu bestreiten gewagt, sondern muß anerkennen, daß man um jene Zeit (175—180) in den Gemeinden Galliens nicht nur die meisten Schriften des N. T. kannte, sondern auch den dogmatischen Begriff der „heil. Schrift" auf sie übertrug (Die ältesten Zeugnisse, 1867 S. 110. 111).

Aus dem Brief, welchen der Zeitgenosse des Irenäus, der ephesinische Bischof **Polykrates**, um 190 an den röm. Bischof Viktor über den Osterstreit schrieb, hat uns Eusebius ein Stück aufbewahrt (III, 31. V, 24), in welchem Johannes von Polykrates ὁ ἐπὶ τὸ στῆθος τοῦ κυρίου ἀναπεσών genannt wird — offenbar eine Reminiscenz an Joh. 13, 25, die Hilgenfeld Theol. Jahrbb. 1849 S. 279 noch entschieden bestritten hatte, aber 1854 die Evangelien S. 345 nicht mehr zu leugnen wagte.

In seinem Schreiben nennt Polykrates den Bischof **Melito** von Sardes unter den großen Gestirnen, welche in der asiatischen Kirche begraben liegen. Er gehörte etwa der Mitte oder der Zeit bald nach der Mitte des 2. Jahrhunderts an. Sein Name hat sich noch lange im feiernden Gedächtniß der Nachwelt erhalten. Aber von seiner ausgebreiteten literarischen Thätigkeit haben wir nur wenige Fragmente, darunter jedoch eines, welches die Kenntniß des Johannesevangeliums verräth. Es ist bekannt, daß sich bis weit in das 2. Jahrh., auf Grund der synoptischen Tradition, die Annahme einer einjährigen Wirksamkeit Jesu erhielt, selbst neben dem Gebrauch des Johannesevangeliums, wie der Gnostiker Ptolemäus, des Valentinus Schüler, beweist. Wie nun gegen diesen Irenäus II, 22 auf Grund des Johannesevangeliums die mehrjährige Wirksamkeit Jesu nachwies, so lesen wir auch in einem Fragment Melitos (Otto corpus Apolog. Tom. IX, 1872 S. 415): θεὸς γὰρ ὢν ὁμοῦ τε καὶ ἄνθρωπος τέλειος ὁ αὐτὸς τὰς δύο αὐτοῦ οὐσίας ἐπιστώσατο ἡμῖν, τὴν μὲν θεότητα αὐτοῦ διὰ τῶν σημείων (vgl. den joh. Sprachgebrauch) ἐν τῇ τριετίᾳ τῇ μετὰ τὸ βάπτισμα, τὴν δὲ ἀνθρωπότητα αὐτοῦ ἐν τοῖς τριάκοντα χρόνοις τοῖς πρὸ τοῦ βαπτίσματος κτλ. Overbeck hat zwar (Lit. C. Bl. 1873, 11) die

Aechtheit dieses Fragments gegen Otto bestritten, aber auf Grund einer falschen Voraussetzung.

Von Justins viel gereistem und gelehrtem früheren Schüler, späterem Gnostiker **Tatian** ist eine apologetische Schrift λόγος πρὸς Ἕλληνας erhalten, die etwa um 170 anzusetzen ist, und welche unleugbare Citate aus dem Johannesevangelium enthält, die bei seiner von der kirchlichen Lehre abweichenden Richtung um so beweiskräftiger sind: p. 144 πνεῦμα ὁ θεὸς (Joh. 4, 24) p. 145 θεὸς ἦν ἐν ἀρχῇ, τὴν δὲ ἀρχὴν λόγου δύναμιν παρειλήφαμεν κτλ. (Joh. 1, 1). Besonders wichtig ist p. 152: καὶ τοῦτό ἐστιν ἄρα τὸ εἰρημένον· ἡ σκοτία τὸ φῶς οὐ καταλαμβάνει. — Ὁ λόγος μέν ἐστι τὸ τοῦ θεοῦ φῶς (Joh. 1, 5) p. 158: πάντα ὑπ' αὐτοῦ καὶ χωρὶς αὐτοῦ γέγονεν οὐδὲ ἕν (Joh. 1, 3). Da demnach die Anerkennung des joh. Evangeliums von Seiten Tatians gewiß und auch von den Tübinger Kritikern anerkannt ist (Zeller 1845 S. 625 f. 1847 S. 158. Baur, das Christenth. S. 307), so sind wir berechtigt den Namen, welchen wenigstens Eusebius einer andern Schrift von ihm gibt: τὸ διὰ τεσσάρων (Eus. IV, 29), von den vier kanonischen Evangelien zu deuten (vgl. Möller in Herzogs R.-E. XV, 424 f. Bleek a. a. O. S. 241. Guericke a. a. O. S. 245 f.) — eine Deutung, welche auch durch das, was Theodoret, der Bischof v. Tyrus in Syrien † 457, auf Grund persönlicher Kenntniß darüber mittheilt, ausdrücklich bestätigt wird (haeret. fab. 1, 20): er hat in orthodoxen Gemeinden — wohl seines eigenen Sprengels — mehr als zweihundert Exemplare in Gebrauch gefunden und beseitigt, weil in der Tatianischen Evangelienharmonie die Genealogien und alles das weggelassen war, was sich auf die Davidische Abstammung Jesu κατὰ σάρκα bezog, „und die Evangelien der vier Evangelisten dafür eingeführt" (καὶ τὰ τῶν τεττάρων εὐαγγελιστῶν ἀντεισήγαγον εὐαγγέλια). Dieser Gegensatz zwischen der Tatianischen Harmonie διὰ τεσσάρων und den Evangelien der vier Evangelisten selbst beweist augenscheinlich, daß die Tatianische Arbeit eine wenn auch willkürlich verfahrende und vielleicht mit häretischen Zusätzen versehene Zusammenstellung eben jener vier Evangelien zu einem Ganzen war. Also waren diese vier zu Tatians Zeit die allgemein und

ausschließlich kirchlich recipirten. Denn nur dann erklärt sich der Versuch diese vier zu einem Ganzen zu vereinigen. Das Johannesevangelium hievon auszuschließen (Holtzmann, Bibellex. I, 178) ist willkürlich und wird durch die Kenntniß, welche Tatians apologetische Schrift vom Johannesevangelium zeigt, widerlegt. Nicht minder folgt aus dem Versuche Tatians, daß das Ansehen der vier Evangelien nicht erst aus jener Zeit datirte, sondern von längerher feststand. Denn es war nicht mehr nöthig es zur Geltung zu bringen, sondern auf Grund dessen machte man sie zum Objekt solcher literarischer Versuche. Und Tatian ist ein Zeuge nicht bloß für die Kirche des Orients. Sein Schülerverhältniß zu dem weitgereisten Justin und sein längerer Aufenthalt in Rom geben seinem Zeugniß eine weitreichende Bedeutung. Aus dem κατὰ σάρκα Theodorets aber darf man wohl schließen — und dieß stimmt zur dualistischen Askese Tatians —, daß die Beseitigung des Sarkischen aus den Evangelien ihren Grund in einer doketisirenden Christologie dieses Gnostikers hatte, welcher das Johannesevangelium näher lag als die andern mit den Genealogien. Hat er aber das Johannesevangelium vorzugsweise betont, so erklärt sich daraus, daß Irenäus besonders die Aehnlichkeit zwischen seiner Gnosis und der valentinianischen hervorhebt. (I, 28, 1, damit übereinstimmend die Philosoph. VIII, 16. X, 18), da wir ja wissen, daß gerade diese Schule vom Johannesevangelium einen ausgedehnten Gebrauch machte. Auf Grund dessen hat auch Ad. Harnack nicht sowohl konjekturirt als vielmehr mit glücklichem Griffe gefunden, daß im Muratorischen Fragment neben Valentin Tatians Evangelienwerk verworfen ist (vgl. Ztschr. für luth. Theol. 1874, 2. S. 276 ff.).

Tatian führt uns zu seinem Lehrer **Justin**. Denn zwar seine Gnosis hatte Tatian anderweitig her, dagegen was er Kirchliches hatte, stammte vorzugsweise von diesem; so denn auch seine Anerkennung der vier Evangelien und insonderheit des Logosevangeliums. Schon dieß würde ausreichen, um über Justins Stellung zu den Evangelien und speziell zum vierten zu vergewissern. Aber auch aus ihm selbst ist der stringente Beweis für die kirchliche Autorität des Johannesevangeliums zu seiner Zeit zu liefern. Ich darf wohl

auf das verweisen was ich hierüber früher (1856) an anderem Orte (Erl. Zeitschr. für Protestsm. u. Kirche) ausgeführt. Was Baur (1857) dagegen einwandte ist von keinem Belang. Seitdem ist nicht viel über diese Frage erschienen. Man darf wohl sagen, daß die richtige Erkenntniß im wachsenden Maße zur Anerkennung gekommen ist, sodaß die Frage im Großen und Ganzen als entschieden gelten darf. Um 100 geboren ist Justin nach vielen Reisen die er machte bei seiner zweiten Anwesenheit in Rom um 166 als Märtyrer gestorben. Hätten wir seine Schrift κατὰ πασῶν τῶν αἱρέσεων noch, so würden wir über die Geltung der neutest. Schriften zu seiner Zeit sicherlich ausreichend unterrichtet sein. Denn bei dem Einfluß, den der justinische Vorgang auf die späteren Bestreitungen der Häresie bei Irenäus, Tertullian u. s. w., zweifelsohne geübt hat, dürfen wir auch von der Schriftbeweisführung der Späteren uns einen Rückschluß auf die Methode Justins erlauben. So aber sind wir wesentlich auf seine beiden Apologien und den Dialog beschränkt. Nach bisheriger Annahme ist die größere Apologie 138, nach neueren Untersuchungen (Volkmar 1855, Luthardt 1856, Riggenbach 1866, Weizsäcker 1867, Nitzsch Dogmengesch. 1870) 147 oder um 150, nach Keim (Prot. K.-Z. 1873. 28) vollends erst 158—160 geschrieben, die zweite Apologie unmittelbar nach dieser und der Dialog nach beiden.

Die Frage über die Stellung Justins zum Johannesevangelium steht in Zusammenhang mit der Evangelienfrage bei Justin überhaupt. Daß er unsere kanonischen Evangelien gekannt und benutzt, schien nach den Untersuchungen von Winer 1819, Olshausen 1823, Hug u. s. w. ausgemacht, so daß auch de Wette noch 1848 sich so aussprach. Credner 1832 gestand wenigstens die Kenntniß der kanonischen Evangelien zu, fügte aber noch ein Petrusevangelium bei, aus welchem fast sämmtliche Anführungen entlehnt seien. Dagegen schrieb Bindemann 1842. Schwegler aber in seinem Nachap. Zeitalter 1846 wollte von den kanonischen Evangelien nichts und nur vom Petrus- oder Hebräerevangelium etwas wissen. Ihn widerlegte Semisch 1848 mit seiner eingehenden Nachweisung der vier kanonischen Evangelien bei Justin. In Folge dessen verstand man sich zu Zugeständnissen. Wenigstens das Lukasevangelium gestand

Zeller zu 1848, wenn auch die vorwiegende Quelle Justins das Hebräerevangelium bilde. Das Matthäusevangelium dagegen fand Hilgenfeld 1850, wenn er auch die Citate vorwiegend aus dem angeblichen zwischen dem Matthäus- und Lukas- stehenden Petrusevangelium, der Grundschrift des Markusevangeliums, ableitet. Aber 1854 war er beim kanonischen Markus angekommen, da ja dieser vor Lukas zu setzen sei. So waren also bis 1854 die drei Synoptiker bei Justin anerkannt als wenigstens unter seinen „Denkwürdigkeiten" d. h. Evangelien mitbeschlossen. Wenn Baur 1853 einwandte, daß aber doch Justin keines genannt habe, so konnte dieser Einwand nicht verfangen, da es doch nicht auf das Nennen sondern auf das Kennen und Anerkennen ankommt. Credner wiederholte 1860 sein früheres Zugeständniß: „Justin kannte wohl und mußte unsere kanonischen Evangelien kennen, gebrauchte sie aber wenig oder gar nicht unmittelbar" (Gesch. d. neutest. Kanon S. 9). Selbst das Johannesevangelium schließt er wenigstens nicht unbedingt aus, zu Volkmars unverkennbarem Verdruß (vgl. S. 16 Anm.). Freilich meint Credner, die Schrift, welche Justins Anführungen zu Grunde liege, sei nur eine aus den „Denkwürdigkeiten" zusammengetragene Evangelienharmonie „im Sinne und Geiste des Petrus", daher auch das Ev. des Petrus genannt. Und zwar sei dieß dieselbe Harmonie, welche unter dem Namen des Diatessaron Tatians vielfach in Gebrauch war, bis sie später durch eine orthodoxe, auch nach Tatian genannte, Evangelienharmonie verdrängt wurde (Gesch. d. Kan. S. 17 ff.). Zunächst würde dieß für unsere Frage ohne großen Belang sein. Denn auch bei dieser Hypothese wird die Existenz des Johannesevangeliums vorausgesetzt. Aber die Hypothese ist völlig unhaltbar; denn Justin spricht nicht bloß vom εὐαγγέλιον sondern auch von εὐαγγέλια, gebraucht also den Singular in demselben zusammenfassenden Sinn, in welchem er stets vom εὐαγγέλιον τετράμορφον gebraucht wurde. Und wenn er den Juden Tryphon so sprechen läßt, so konnte es nicht bloß eine individuell justinische Harmonie sein. Mit der Tatianischen aber konnte sie vollends nicht identisch sein; denn diese hatte die Genealogien und die Davidische Abkunft Jesu gestrichen und hatte doketische Elemente. Justin dagegen

lehrte jene und hatte diese nicht. Das Evang. des Petrus aber, welches Justin einmal erwähnt (dial. c. 106), ist das Ev. des Markus, nach seinem Gewährsmann Petrus benannt. Demnach haben wir nicht nöthig, wenn wir Anführungen aus unsern Evangelien bei Justin finden, an diesen Evangelien vorbeizugehen und eine Evangelienharmonie zu vermuthen, die durch kein positives Zeugniß beglaubigt ist. Und was von den Evangelien überhaupt gilt, gilt dann auch vom vierten. Justin hat sie weil gekannt auch gebraucht. Und auch Scholten kann nicht umhin wenigstens für unsere drei synoptischen Evangelien zuzugestehen, daß Justin sie unter dem Namen Denkwürdigkeiten kannte und ihnen einen apostolischen Ursprung zuschrieb (Die ältesten Zeugnisse u. s. w. 1867 S. 39). Um so entschiedener aber leugnet man dieß vom vierten Evangelium. Zu diesem Resultat kam Volkmar (1853) und blieb hiebei auch später stehen (in Hilgenfelds Zeitschr. 1860 S. 300). „Justins Logoslehre und Wesen überhaupt steht noch vor dem Logosevangelium", und diese Position hält Scholten (1867) hartnäckig fest.

Ehe wir näher auf diese Frage eingehen, müssen etliche allgemeinere Bemerkungen vorausgeschickt werden. Justin nennt bekanntlich seine evangelischen Quellen ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων, wohl im Anschluß an die xenophonteischen Denkwürdigkeiten des Sokrates, doch mit der Wendung, daß er, den Genitiv als Gen. subj. meinend, „aus der Erinnerung niedergeschriebene Aufzeichnungen der Apostel" (Credner Beitr. I, 105) darunter versteht. Diese Bezeichnung ist eine ihm eigenthümliche, für gewöhnlich — erklärt er selbst — heißen sie Evangelien ἃ καλεῖται εὐαγγέλια (apol. I, 66). Es sind also mehrere Schriften, von verschiedenen Verfassern. Wenn er diese genauer angeben will, sagt er: ἐν τοῖς ἀπομνημονεύμασιν, ἅ φημι ὑπὸ τῶν ἀποστόλων αὐτοῦ καὶ τῶν ἐκείνοις παρακολουθησάντων συντετάχθαι (dial. c. 103). Er macht diese genauere Bestimmung bei der Erwähnung des Blutschweißes, die sich im Lukasevangelium findet. Daraus erklärt sich der Zusatz, und auch das Wort παρακολουθεῖν erinnert an Luk. 1, 1. Er kennt und gebraucht demnach Evangelien, die von Aposteln, und solche, die von Apostelbegleitern verfaßt sind. Es sind nicht anonyme

Schriften, sondern sie sind mit Angaben versehen, die ihre Verfasser bezeichneten. Und es sind nicht Schriften, die er etwa aus einer reicheren Literatur willkürlich ausgewählt hätte, sondern es sind, wie er ein anderes Mal bei der Beschreibung des christlichen Gottesdienstes mittheilt (apol. I, 67), Schriften, die in den öffentlichen Gemeindeversammlungen, abwechselnd mit den prophetischen Schriften des A. T., vorgelesen wurden, also kirchlich recipirte Evangelien. Diese waren damals bekannt. Im Gespräch mit Trypho beruft sich dieser Jude auf das schriftliche Evangelium (dial. c. 10). Justin braucht nicht zu fragen, welche Schrift er meine, ob nicht etwa eine der häretischen Evangelienschriften u. dgl. Es war unfraglich was darunter zu verstehen sei. Es gab also damals kirchlich anerkannte Evangelien, welche von Aposteln und welche von Apostelbegleitern geschrieben waren. Befand sich unter diesen nun, wie nunmehr allgemein zugestanden wird, das Matthäus-, Markus- und Lukasevangelium — eine Thatsache welche dadurch nicht berührt wird, daß Justin einige Züge zur evangelischen Geschichte berichtet, welche diesen Evangelien nicht entnommen sind —, so fehlt um jener Charakteristik der Evangelien voll gerecht zu werden nur noch eine apostolische Evangelienschrift. Sollte diese nicht das Johannesevangelium gewesen sein? Wenn es damals existirte, mußte es Justin kennen; und wenn er es nicht kannte, kann es schwerlich existirt haben. Denn Justin war zu viel gereist und bewandert und ist in zu hohem Grade ein Repräsentant der Kirche jener Zeit, als daß eine solche Schrift, wenn sie existirte, ihm unbekannt sein konnte. Nun aber ist aus vielen Thatsachen gewiß, daß das vierte Evangelium um die Mitte des 2. Jahrhunderts bereits existirte. Wenn auch Volkmar und Scholten bei 160 stehen bleiben wollen, so ist doch z. B. Zeller (bereits 1853) bis zu und vor 150, wenn auch „in keinem Falle lange vor diesem Zeitpunkt" (Jahrbb. 1853 S. 152), Hilgenfeld bis 140 und weiter zurückgegangen. Hat es aber damals existirt, so kann es auch Justin nicht unbekannt gewesen sein, und wir haben also um so weniger Grund, wenn sich Berührungen zwischen ihm und dem vierten Evangelium finden, diese auf anderem, künstlichem Wege zu erklären. Man hat die Benutzung aus inneren Gründen für unmöglich erklärt. Man

bezeichnete seine Richtung als ebionitisch (Schwegler, Nachap. Zeitalter I, 259 ff.), wenigstens judenchristlich (Baur, Das Christenth. S. 125. Zeller, Ap.-Gesch. 1854 S. 479), entschieden antipaulinisch (Volkmar, Ueber Justin u. s. w. S. 32. 45), chiliastisch (Hilgf., Krit. Unters. S. 293) u. s. w. Aber diese Behauptungen streiten mit den offen vorliegenden Thatsachen. Die Beziehungen auf paulinische Lehre und Briefe finden sich bei ihm in Menge (vgl. Otto, Ztschr. für d. hist. Theol. 1842, 2 S. 41 ff. 1843, 1 S. 34 ff.); seine Ausführung über das alttest. Gesetz dial. 19—22 ruht auf paulinischen Gedanken; die Christen, „wir" aus den Heiden, sind an die Stelle Israels getreten, das geistliche Israel geworden u. s. w. (vgl. Zeitschr. für Protestantism. und Kirche 1856 S. 386 ff.). Und auch seine Christologie ist weit entfernt, ebionitisch oder judenchristlich zu sein. Weder er noch die Kirche seiner Zeit ist ebionitisch. „Dem Judenchristenthum stand Justin, wie seine entschiedene, wenngleich tolerante Ablehnung des Ebionitismus und seine Christologie zeigen, überhaupt fern" (Nitzsch, Dogmengesch. 1870 S. 118, vgl. auch Weizsäcker, Jahrbb. f. d. Theol. 1867 S. 72 f.). Darin also liegt kein Hinderniß für eine Anerkennung des „antijudaistischen" Johannesevangeliums. Wenn man aber aus Justins Anerkennung der „chiliastischen" Apokalypse die Unmöglichkeit folgert, daß er das antichiliastische Johannesevangelium als apostolisch könne anerkannt haben (Hilgf., Krit. Unters. S. 293), so hat man eben kein Recht von ihm dieselbe kritische Logik zu fordern, welche die modernen Kritiker handhaben. Für ihn vertrugen sich beide Schriften, wie für alle die andern Lehrer der alten Kirche, welche beide zugleich als heilige und apostol. johanneische Schriften ansahen. Muß man sich diese angebliche Unvereinbarkeit bei einem Irenäus gefallen lassen, warum nicht auch bei Justin? Doch stellen wir unabhängig hievon unsere Untersuchung an!

Für die Vergleichung Justins mit dem Johannesevangelium kommen zunächst die allgemeinen Anschauungen Justins und vor Allem seine Logoslehre in Betracht. In verschiedenen wesentlichen Punkten zwar, wie in der persönlichen Präexistenz des Logos, die Vermittlung der Weltschöpfung durch den Logos, in der absoluten Bedeutung des Menschgewordenen berührt sich Justin mit Johannes;

aber es ist eine andere Grundvorstellung, welche in die vom Johannesevangelium gezogenen Linien von ihm hineingetragen ist: sein Logos ist nicht das Wort im Sinne der Schrift, sondern die Vernunft im Sinne der Philosophie; und so ist es denn natürlich, daß die speziellere theologische Erörterung — die Unterscheidung des λόγος ἐνδιάθετος und προφορικός und was damit zusammenhängt — Elemente in sich trägt, die dem 4. Evangelium und der h. Schrift überhaupt fremd, vielmehr aus anderweitigen Gedankenzusammenhängen wie aus der alexandrinischen Religionsphilosophie aufgenommen sind. Dieß ist durch die apologetische Rücksichtnahme auf die außerchristlichen Gedanken sowie durch jene philosophische Richtung veranlaßt. Und in dieser Verbindung des christlichen Gedankens mit außerchristlichen spekulativen Elementen liegt die Bedeutung und die Eigenthümlichkeit Justins (vgl. Weizsäcker a. a. O. S. 65. 99). Wir stehen hier also bereits auf dem Boden theologischer Reflexion, welche an der Schrift (4. Evang.) und dem Christenglauben auf der einen, an der weltlichen Wissenschaft auf der andern Seite ihre Wurzeln und ihre Voraussetzungen hat. Es heißt daher die Sache auf den Kopf stellen, wenn früher Baur (Das Christenthum u. s. w. S. 305) u. Hellwag (Die Vorstellung von der Person Christi u. s. w. Theol. Jahrbb. 1848 S. 261 f.) und jetzt noch Volkmar (1866, Ursprung S. 96) bei Justin die Logoslehre im Werdeprozeß, beim 4. Evang. die reife Frucht dieses Prozesses finden, und Scholten (1867) behauptet, die Lehre von der Menschwerdung des Logos stehe bei Justin noch in einem früheren Entwicklungszustand als beim 4. Evangelisten, so daß dieser jenen benutzt habe, nicht umgekehrt. So urtheilen heißt alles kritische Vermögen zur Unterscheidung früherer und späterer Stufen verloren haben oder wenigstens verleugnen. So lange es noch gesunde Kritik gibt, wird man die Stufe der Unmittelbarkeit der der Reflexion vorangehen lassen, und so lange es noch Unbefangenheit gibt, wird man bei Justin gegenüber dem 4. Evangelium die Reflexion und nicht die Unmittelbarkeit finden. Auch kann, von jenen noch vergeblich kämpfenden Nachzüglern einer verlornen Schlacht abgesehen, das richtige Verhältniß der johanneischen und justinischen Logoslehre gegenwärtig wohl als allgemein

anerkannt angesehen werden. Man sieht in ihm den eigentlichen Begründer einer Glaubenswissenschaft (vgl. Frdr. Nitzsch, Dogmengesch. S. 116), und zwar eben durch die Verbindung des allgemein religiösen mit dem philosophischen Geist, vor allem in seiner Logoslehre. Diese ist demnach ohne das johanneische Evangelium gar nicht zu verstehen, so wenig wie andrerseits ohne die alexandrinische Religionsphilosophie. Also ergibt sich schon daraus, daß Justin das Johannesevangelium gekannt hat und daß dieses für seine theologische Grundanschauung und Lehrgestalt bestimmend war. So berührt er sich denn auch mit dem 4. Evangelium in mannigfacher Weise. Daß er Christum nicht immer oder auch nur vorzugsweise Logos nennt (Hilgf., Krit. Unters. S. 297), wird kein ernstlicher Einwand sein wollen. Denn das 4. Evangelium selbst thut das bekanntlich noch viel weniger als Justin. Daß ihm „der Lógos noch einfach in der Gestalt des Christusbildes der Synoptiker erscheine" (Scholten 1867 S. 30), ist ein seltsamer Beweis gegen seine Verwendung des Johannesevangeliums. Er hat eben beide mit einander kombinirt, weil er sie für verträglich mit einander hielt, wie die gesammte Kirche, welche das 4. Evangelium an die ersten drei anreihte. Und wenn Hilgenfeld (Krit. Unters. S. 301 f.) gegenüber dem justinischen: ὁ λόγος μορφωθεὶς καὶ ἄνθρωπος γενόμενος καὶ Ἰησοῦς Χριστὸς κληθείς das johanneische σὰρξ ἐγένετο vermißt und Scholten, Das Ev. u. s. w. 1867 S. 424 meint: „Der Logos wird nicht Fleisch sondern Mensch" — ist denn jenes nicht dasselbe wie dieses? Und obendrein lesen wir bei Justin an anderen Stellen von einem σαρκοποιηθῆναι (apol. I, 66) oder σωματοποιεῖσθαι (dial. 70). In den Worten (apol. II, 6) τὴν ἀρχὴν δι' αὐτοῦ πάντα ἔκτισε ist die johanneische Grundlage unverkennbar; dial. c. 48 προϋπῆρχεν υἱὸς — θεὸς ὤν, καὶ γεγέννηται ἄνθρωπος ist augenscheinlich einfache Wiederaufnahme des johanneischen Gegensatzes: θεὸς ἦν — καὶ — σὰρξ ἐγένετο. Wenn sich Justin (dial. 48) für die Gottheit und Präexistenz Christi nicht bloß auf das prophetische Wort, sondern auch auf das Selbstzeugniß Jesu beruft (οὐκ ἀνθρωπείοις διδάγμασι κεκελεύσμεθα ὑπ' αὐτοῦ τοῦ Χριστοῦ πείθεσθαι, ἀλλὰ τοῖς διὰ τῶν μακαρίων προφητῶν κηρυχθεῖσι καὶ δι' αὐτοῦ

διδαχθεῖσιν), so muß er ein Evangelium gehabt haben, welches solche Selbstzeugnisse Jesu enthielt. Welches andere konnte dieß gewesen sein außer dem johanneischen? Wir wissen von keinem andern. Irgend ein verloren gegangenes, dem johanneischen ähnliches anzunehmen, wie etwa Zeller hiefür eine Recension des Hebräerevangeliums erdichtet (1845 S. 614. 1847 S. 152, allgemeiner gehalten 1855 S. 138 ff.) ist zu willkürlich, als daß eine Widerlegung nöthig wäre. Man wendet zwar ein: wenn Justin das 4. Evangelium kannte, dann mußte er es mehr benutzen; daß er Stellen wie Joh. 8, 58 und ähnliche nicht citirte, wird dann zum Beweis dafür, daß er es nicht kannte oder wenigstens nicht für apostolisch hielt (Volkmar 1866 S. 107). Aber wenn seine ganze Anschauung im 4. Evangelium wurzelt, dann kann die Entscheidung nicht in der Anführung einzelner Stellen liegen. Und welches Recht haben wir bestimmte einzelne Stellen zu fordern? Haben wir denn auch die gesammte Literatur Justins? Und gerade je mehr er im Gedankenkreis des 4. Evangeliums heimisch war, mußte ihm nahe liegen dasselbe in der freieren Form der Anklänge und Reminiscenzen zu verwerthen. Auch lag hiezu im 4. Evangelium seiner Natur nach mehr Aufforderung, während die größere Mannigfaltigkeit der Synoptiker sowohl an geschichtlichem Stoff als an einzelnen festgeprägten Sprüchen besonders moralischen Inhalts auch eine viel reichere Anführung von Einzelheiten möglich machte. So sehen wir denn auch die evangelische Tradition im Einzelnen bei Justin viel mehr durch die Synoptiker bestimmt als durch Johannes. Aber das ist noch heute so. Auch wir werden, wenn wir die Grundsätze und Lehren der christlichen Moral zeichnen wollen, ebenso wie es Justin thut, vielmehr auf die Bergpredigt Rücksicht nehmen als auf das Johannesevangelium. Der Anlaß zu einzelnen Anführungen aus diesem Evangelium ist viel geringer als bei den drei ersten. Dagegen wird die höhere dogmatische Anschauung von Christus vornämlich durch das vierte bestimmt sein. Das gilt alles für unsere Tage noch ebenso wie für die Zeit Justins. Und dennoch fehlt es auch bei ihm an einzelnen Anführungen nicht. Nicht bloß in der Christologie, wofür schon oben Belege gebracht wurden, sondern auch sonst.

Apol. I, 6 προσκυνοῦμεν λόγῳ καὶ ἀληθείᾳ τιμῶντες erinnert unverkennbar an Joh. 4, 24. — Die Mittheilung apol. I, 22 und dial. 69, Christus habe ἐκ γενετῆς πονηρούς geheilt, erinnert an Joh. 9. — Apol. I, 52 citirt Sach. 12, 10—12 in der dem joh. Evangelium eigenthümlichen ebenso von der Septuaginta wie vom hebräischen Text abweichenden Form: ὄψονται εἰς ὃν ἐξεκέντησαν. Wenn sich Hilgenfeld auf die 10 Handschriften der LXX beruft, welche wie Johannes lesen (Krit. Unters. S. 49), so sieht er nicht, was vor Augen liegt, daß der Text dieser Handschriften eben von christlicher Hand nach dem N. T. geändert wurde, wie dieß so vielfach (z. B. Ps. 68, 18 nach Eph. 4, 8) geschah, vgl. auch Credner, Beiträge II, 1838 S. 296. Mit Joh. 19, 37 stimmt aber Justin mehr als mit Apok. 1, 7. Und zu apol. I, 52 kommt die Wiederholung des Citats dial. 14 und 32 hinzu. — Von besonderem Gewicht ist das viel behandelte Citat apol. I, 61: καὶ γὰρ ὁ Χριστὸς εἶπεν· ἂν μὴ ἀναγεννηθῆτε, οὐ μὴ εἰσέλθητε εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν. ὅτι δὲ καὶ ἀδύνατον εἰς τὰς μήτρας τῶν τεκουσῶν τοὺς ἅπαξ γεννωμένους ἐμβῆναι, φανερὸν πᾶσίν ἐστιν. Die Verwandtschaft mit Joh. 3 ist unverkennbar: v. 3. ἀμὴν, ἀμὴν λέγω σοι, ἐὰν μή τις γεννηθῇ ἄνωθεν, οὐ δύναται ἰδεῖν τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ. v. 5. ἀμὴν, ἀμὴν λέγω σοι, ἐὰν μή τις γεννηθῇ ἐξ ὕδατος καὶ πνεύματος οὐ δύναται εἰσελθεῖν εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ (Sin. εἰδεῖν τὴν βασ. τῶν οὐρανῶν). Allerdings finden einige Abweichungen statt. Justin setzt den Singular in den Plural um. Aber das ist ohne Bedeutung, und veranlaßt durch die allgemeinere Beziehung, welche er dem bei Johannes zu einem Einzelnen gesprochenen Worte gibt. Justin läßt das ἀμήν etc. weg. Aber das hat selbst Volkmar (Ueber Justin S. 16) für bedeutungslos erklärt, wie es dieß auch ist. Wohl aber betont man sehr nachdrücklich, daß Justin βασ. τῶν οὐρανῶν, Johannes dagegen τοῦ θεοῦ hat. Wir wollen kein Gewicht darauf legen, daß der Sinaiticus τῶν οὐρανῶν liest. Denn das kann eine Aenderung sein. Aber jene Form war die geläufigere, vom synoptischen Sprachgebrauch her. Auch die apost. Konstitutionen und Ephräm, welche doch das Johannesevangelium kannten, citiren in jener Form.

Justin hat οὐ μὴ εἰςέλθητε, Johannes οὐ δύναται ἰδεῖν, οὐ δύναται εἰςελθεῖν. Aber auch die Konstitutionen haben οὐ μὴ εἰςέλθῃ, Ephräm οὐ μὴ ἴδῃ, und die Klementinen wechseln ab mit non introibit. Justin endlich gebraucht ἀναγεννηθῆναι, Johannes ἄνωθεν γεννηθῆναι. Man hat auf diese Differenz besonderes Gewicht gelegt. Aber wenn nun Justin diesen johanneischen Ausdruck in jenem Sinne verstand? Das exegetische Verständniß von ἄνωθεν ist ja bekanntlich heute noch strittig. Auch Credner Beiträge I, S. 253 erklärt: „Die Ausdrücke ἀναγεννηθῆναι und γεννηθῆναι ἄνωθεν sind dem Sinne nach ganz gleich." Dazu kommt daß Justin in dem ganzen Abschnitt von der ἀναγέννησις handelt und hiefür einen Schriftbeleg bringen will, und daß dieß der kirchliche Terminus war. Wie kann man da sagen wie Volkmar (a. a. O. S 19), Justin müsse in seiner evangelischen Quelle das Wort ἀναγεννηθῆναι gelesen haben? Die apost. Konstitutionen haben: λέγει ὁ κύριος· ἐὰν μή τις βαπτισθῇ ἐξ ὕδατος καὶ πνεύματος κτλ. Müssen sie nun in ihrer evangelischen Quelle βαπτισθῇ gelesen haben? Sie reden eben von der Taufe, darum citiren sie so, wie Justin von der Bedeutung und Wirkung der Taufe, der Wiedergeburt handelt und darum so citirt. Dieselbe Behauptung wie für das Johannesevangelium hat man auch für die Klementinen ausgesprochen, welche dieses Citat in einer der justinischen ganz ähnlichen Form haben. Zeller (1845 S. 597. 613, 1847 S. 151 f., 1853 S. 145), Schwegler (1846, I S. 218 f.), Baur (1847 S. 352) und Hilgenfeld (1850 S. 388) haben um die Wette versichert: „von einer Benutzung des Johannes in den Klementinen — also auch bei Justin — kann nicht die Rede sein" (Baur a. a. O.). Nun aber hat der von Dressel aufgefundene Schluß der Klementinen mit dem ausführlichen Citat von Joh. 9 diese zuversichtlichen Behauptungen Lügen gestraft. Damit ist denn auch für Justin der Verneinung die Grundlage entzogen. So gesteht denn Volkmar „an sich oder in abstracto die Möglichkeit" einer freien Benutzung der Johannesstelle durch Justin zu. Aber „einmal heißt hier, bei Justin, keinmal" (Theol. Jahrbb. 1854 S. 455). Allein dieß Wort ist hier so unwahr wie überall. Und obendrein findet ja eine Benutzung gar nicht bloß „einmal" statt.

Es war doch eine zu starke Zumuthung, welche z. B. Hilgenfeld (Krit. Unters. S. 215) und Volkmar (Ueber Justin S. 22) an unsern Glauben stellten, wenn sie uns versicherten, die justinische Stelle gehe auf Matth. 18, 3 zurück oder stehe diesem Herrenwort wenigstens näher als dem johanneischen. Weil es bei Matthäus οὐ μὴ εἰσέλθητε εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν heißt? Aber das entscheidende ist ja das Wort von der Wiedergeburt im Zusammenhang mit der Taufe. Gerade davon aber steht bei Matthäus nichts, sondern ἐὰν μὴ στραφῆτε καὶ γένησθε ὡς τὰ παιδία. Soll man noch beweisen, daß dieß etwas anderes ist als die Wiedergeburt und mit der Taufe nichts zu schaffen hat? Was soll man aber vollends zur Behauptung sagen, zu welcher Hilgenfeld sich verstieg, das justinische Citat enthalte nicht einmal „einen Anklang an den johanneischen Text“ (S. 216) Da hört für uns alle Möglichkeit einer Diskussion auf. Entscheidend aber für die Frage ist der Zusatz ὅτι δὲ καὶ ἀδύνατον u. s. w. — eine Reflexion welche so augenscheinlich auf die bekannte und vielbesprochene Entgegnung des Nikodemus zurückgeht, daß sie nur von da aus zu erklären ist, wie sie denn auch Niemandem sonst je in den Sinn und Mund gekommen ist. Daß hier eine Verwandtschaft zwischen beiden Texten angenommen werden muß, hat auch Zeller anerkannt (1845 S. 614. 1855 S. 138ff.). Wenn er mit Baur aber eine gemeinsame Quelle im Hebräerevangelium annimmt, so ist das eine Phantasie, welche an dem Bericht des Hieronymus über dieses Evangelium zu Schanden wird. Denn nach diesem war das Hebräerevangelium dem des Matthäus, aber nicht dem des Johannes verwandt — wie es auch in der Natur der Sache selbst liegt.

Wie Justins Wort von der Taufe auf Joh. 3 zurückgeht, so erinnert seine Aussage über das Abendmahl apol. I, 66 an das, was Jesus über das Essen und Trinken seiner σὰρξ καὶ αἷμα Joh. 6 sagt.

Was der Dialog von Jesu als dem φῶς, welches von Gott den Menschen geschickt wurde (c. 17), oder als dem rechten Passahlamm (c. 40. 111) sagt, ist mit dem Johannesevangelium verwandt, würde aber für sich genommen zum Beweis nicht ausreichen und erhält Gewicht erst im Zusammenhang mit der anderweitig gewon-

nenen Erkenntniß von dem Zusammenhang Justins mit dem 4. Evangelium. — Unverkennbarer ist die Berührung mit diesem (1, 13) in der Aeußerung von Christi Menschwerdung dial. c. 63: ὡς τοῦ αἵματος αὐτοῦ οὐκ ἐξ ἀνθρωπείου σπέρματος γεγεννημένου ἀλλ' ἐκ θελήματος θεοῦ. — Ebenso erinnern die Worte dial. c. 64 ἵνα καὶ θεὸν ἄνωθεν προελθόντα καὶ ἄνθρωπον ἐν ἀνθρώποις γενόμενον γνωρίσητε an die wiederholten Selbstaussagen Jesu, daß er von oben, von Gott u. s. w. gekommen sei. In den Worten dial. c. 88 οἱ ἄνθρωποι ὑπελάμβανον αὐτὸν (den Täufer) εἶναι τὸν Χριστόν· πρὸς οὓς καὶ αὐτὸς ἐβόα· οὐκ εἰμὶ ὁ Χριστὸς, ἀλλὰ φωνὴ βοῶντος ist die Erinnerung an Joh. 1, 20 ff. nicht zu verkennen; denn kein anderes unsrer Evangelien hat diese Worte. Die andern apokryphischen Züge Justins von der Feuererscheinung bei der Taufe Jesu werden von ihm nicht auf seine evangelische Quelle zurückgeführt. Wohl aber beruft er sich für die Mittheilung des heil. Geistes auf dieselbe. Also hat man kein Recht für jenes johanneische Wort etwa zum Hebräerevangelium wieder seine Zuflucht zu nehmen. — Es ist dem 4. Evangelium bekanntlich eigenthümlich die Auferstehung Jesu als That seiner eigenen ἐξουσία zu bezeichnen (Joh. 10, 18). Damit trifft das justinische Wort von der Auferstehung dial. c. 100 zusammen: ὃ ἀπὸ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ λαβὼν ἔχει. — An Joh. 4, 10. 14 erinnert es wenn Justin dial. c. 69 und 114 von τὸ τῆς ζωῆς ὕδωρ, von einer πηγὴ ὕδατος ζῶντος spricht. — Wenn Jesus Joh. 10, 33 ff. auf Ps. 82, 6 zurückgeht zur Rechtfertigung seiner Bezeichnung als Gottessohn, so geht Justin dial. 124 auf denselben Psalm zurück um die Bezeichnung der Christen als τέκνα θεοῦ zu rechtfertigen, und selbst Zeller ist geneigt dieß auffällig zu finden (1845 S. 612).

Das Angeführte wird genügen die Abhängigkeit Justins vom 4. Evangelium zu beweisen. Demnach gehörte um die Mitte und, da Justins Bekehrung schwerlich nach 130 anzusetzen sein wird, im zweiten Viertel des 2. Jahrhunderts, zu den allgemein bekannten und anerkannten Evangelien auch das Johannesevangelium. Justin nennt es zwar nicht mit Namen, aber er zählt es zu den von Aposteln und Apostelbegleitern verfaßten. Sind, darnach zu schlie-

ßen, die Evangelien überhaupt nicht anonym gewesen, so war es auch dieses nicht. Und es ist auch sonst gewiß, daß es nicht namenlos kursirte; denn eben sein Name, der es auf den gefeierten Apostel zurückführte, verschaffte ihm die allgemeine Anerkennung. Wir wissen aber nichts davon, daß es je unter einem andern Namen bekannt war. Galt es also zu jener Zeit als kirchliche Autorität, so galt es unter dem Namen des Johannes als solche. Damit ist an sich noch nicht bewiesen, daß es diesen Namen mit Recht führte. Aber je weiter wir in der Zeit zurückgehen müssen, um so unmöglicher wird es, daß der Name zu seiner Herkunft in Widerspruch stand.

Unter Justins Namen existirt eine Schrift Περὶ ἀναστάσεως. Diese trifft an mehreren Stellen unverkennbar mit dem 4. Evangelium zusammen. So erinnert gleich c. 1: οὗ (sc. τοῦ θεοῦ) γενόμενος υἱὸς ὁ λόγος ἦλθεν εἰς ἡμᾶς, σάρκα φορέσας, ἑαυτόν τε καὶ τὸν πατέρα μηνύων, διδοὺς ἡμῖν ἐν ἑαυτῷ τὴν ἐκ νεκρῶν ἀνάστασιν καὶ τὴν μετὰ ταῦτα ζωὴν αἰώνιον nicht bloß an den joh. Logos überhaupt, sondern speziell an Joh. 11, 25. Die andere Stelle c. 9: καὶ ψηλαφᾶν αὐτὸν ἐπέτρεπεν αὐτοῖς, καὶ τοὺς τύπους τῶν ἥλων ἐν ταῖς χερσὶν ἐπεδείκνυεν ist unleugbar aus Joh. 20, 27 genommen. Aber auch die andere: βουλόμενος ἐπιδεῖξαι καὶ τοῦτο, καθὼς εἴρηκεν, ἐν οὐρανῷ τὴν κατοίκησιν ἡμῶν ὑπάρχειν, ὅτι οὐκ ἀδύνατον καὶ σαρκὶ εἰς οὐρανὸν ἀνελθεῖν berührt sich offenbar mit Joh. 14, 2. Nun wird zwar die justinische Urheberschaft der genannten Schrift bestritten, wenn auch unseres Erachtens nicht mit ausreichenden Gründen; denn sowohl die Lehre als die Methode haben ganz justinische Art. In jedem Fall zeigt die Weise, in welcher von den Doketen ähnlich wie in den ignatianischen Briefen gesprochen wird c. 2, daß die Schrift auf keinen Fall später als um das 2. Jahrh., in diesem aber ziemlich weit hinauf wird gesetzt werden müssen, wenn sich auch die Zeit der Abfassung nicht genauer feststellen läßt.

Der **Brief an Diognet** ist sicher nicht von Justin, aber eher vor- als nachjustinisch. Zwar wollte Overbeck in Basel (Programm 1872) den Brief in das 4. Jahrh., in „nachkonstantinische Zeiten" verweisen, aber er hat keine Zustimmung gefunden. Zahn in Göttin-

gen (Gött. Gel. Ang. 1873, 2. Bd. S. 106—116) gestand die Zeit 250—310 zu, Keim (Protest. K.-Z. 1873 Nr. 13. 14) geht bis etwa 180 zurück, und Lipsius (Lit. C. Bl. 1873 Nr. 40) schließt sich ihm an, aber die Kap. 7 gefundene Beziehung auf Kommodus den Sohn des M. Aurel ist viel zu prekär. Hilgenfeld (Zeitsch. f. wiss. Theol. 1873 II S. 270—286) will die Zeit Mark Aurels (161—180) festhalten. Sicherer wird die Annahme sein, daß die Bemerkung am Schluß des 5. Kap. über die Anfeindungen der Christen von Seiten der Juden uns in die Zeit vor der Vernichtung Barkochbas 135 verweist (vgl. Nitzsch Dogmengesch. S. 109), so daß wir auch nicht mit Ritschl (Altkath. Kirche S. 266 ff.) und Wittichen (S. 105) etwa bei 150, oder mit Credner (Gesch. des N. T. S. 163 ff.) bei 140 werden stehen bleiben dürfen sondern weiter zurückgehen müssen. Ewald (Gesch. Isr. VII, S. 149) setzt den Brief zwischen 120 u. 130, Nitzsch (a. a. O.) zwischen 110 u. 125. Die ganze Ausführung dieses Briefes nun über den göttlichen Logos, dessen Offenbarung seinen Jüngern und der Welt die höhere Wahrheit brachte, dessen Erkenntniß die höhere Einsicht mittheilt und über die Stufe der altest. Gesetzlichkeit erhebt, setzt unverkennbar (vgl. Credner a. a. O.) ebenso das Johannesevangelium wie die paulinische Literatur voraus. Um das von johanneischen Reminiscenzen volle 11. Kap. bei Seite zu lassen, weil dieses einer späteren Zeit angehört, so reichen die anderweitigen johanneischen Spuren aus um jene Beobachtung zu bestätigen. Wie denn z. B. c. 10: ὁ γὰρ θεὸς τοὺς ἀνθρώπους ἠγάπησεν — πρὸς οὓς ἀπέστειλε τὸν υἱὸν αὐτοῦ τὸν μονογενῆ, οἷς τὴν ἐν οὐρανῷ βασιλείαν ἐπηγγείλατο καὶ δώσει τοῖς ἀγαπήσασιν αὐτόν — augenscheinlich auf Joh. 3, 16 ruht und Kap. 6 χριστιανοὶ οὐκ εἰσὶν ἐκ τοῦ κόσμου an Joh. 15, 19 wenigstens erinnert.

Nach Kleinasien weist uns die um die Mitte des 2. Jahrh. entstandene Schrift der **Akten des Paulus und der Thekla** (Tert. de bapt. 17). An der Aechtheit dieser Schrift wie sie uns jetzt vorliegt (Tischendorf, Acta apostolorum apocrypha 1851 p. 40—64) zu zweifeln ist kein Grund (vgl. Tischendorf a. a. O. XXI., v. Gutschmidt im Rhein. Museum 1864 S. 177. 390). Das Buch, so wenig es sein Zweck verstattete auf die evangelische Geschichte einzu-

gehen, verräth entschiedene Abhängigkeit vom johanneischen Gedankenkreise. Vgl. über κόσμος c. 5. 23 u. s. w., über ζῆν εἰς τοὺς αἰῶνας (Joh. 6, 51. 58) c. 29. 37 und manches andere. Das Wort des Paulus zur Thekla aber c. 25: ὁ καιρὸς αἰσχρός — — μὴ ἄλλος σε πειρασμὸς λήψεται χείρων τοῦ πρώτου ist eine augenscheinliche Anlehnung an Joh. 5, 14.

Der Hirte des Hermas gehört nicht dem johanneischen Gedankenkreise an. Der Verfasser scheint im Judenthum aufgewachsen zu sein und denkt in mehr als einer Hinsicht noch jüdisch (vgl. Zahn, Der Hirte des Hermas 1868 S. 480). Um so bedeutsamer ist es, wenn er sich doch an nicht wenigen Stellen mit dem joh. Evangelium oder dem 1. Johannesbrief — und das ist ja auch für das Evangelium beweisend — berührt. Εὐκόπως τὰς ἐντολὰς φυλάξεις καὶ οὐκ ἔσονται σκληραί mand. 12, 3 (Joh. 14, 21. 15, 10 ff. 1 Joh. 5, 3) — ἡ δὲ πύλη ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ ἐστιν, αὕτη μία εἴσοδός ἐστι πρὸς τὸν κύριον sim. 9, 12 (Joh. 10, 7. 14, 6) — δοὺς αὐτοῖς τὸν νόμον ὃν ἔλαβε παρὰ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ sim. 5, 6 (Joh. 17, 8): solche und ähnliche Stellen enthalten Berührungen, die schwerlich zufällig genannt werden dürfen. Auch Keim I, 143 nennt den Hirten einen „sichtlichen Kenner des ersten Briefs, während zugleich die ganze Terminologie oft an das Evangelium erinnert". (Vgl. die ausführlichen Nachweisungen bei Zahn S. 467—476). Diese Schrift aber ist nach gewöhnlicher Annahme 140—150 unter Bischof Pius, nach Schwegler, Hilgenfeld und Volkmar Jahrzehnte früher, nach Zahn (S. 92. 96) sogar noch am Ende des 1. Jahrh. (?) entstanden.

Von **Polykarp** dem Bischof von Smyrna haben wir nur seinen Brief an die Philipper. Hätten wir seine anderen Briefe noch, welche Irenäus in seinem Brief an Florinus erwähnt (Euseb. V, 20), so würden wir mehr Material für ein sicheres Urtheil besitzen. Aber auch jener eine Brief reicht aus. Zwar erwähnt er wohl den Apostel Paulus, aber nicht den Apostel Johannes — denn er schreibt an eine Gemeinde, welche wohl mit jenem aber nicht mit diesem in persönlicher Verbindung stand — und er enthält auch kein eigentliches Citat aus dem Evangelium, allein die Worte c. 7: πᾶς γὰρ ὃς ἂν μὴ ὁμολογήσῃ Ἰησοῦν Χριστὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθέναι, ἀντί-

χριστός ἐστιν sind so offenbar dem johanneischen Briefe (4, 3) entnommen, daß es den Eindruck einer Ausflucht macht, wenn man jenes Wort für eine allgemeine Sentenz ausgibt, die unter den Orthodoxen des 2. Jahrhunderts kursirt habe (Baur, Theol. Jahrbb. 1844 S. 667. Zeller 1845 S. 587). Wie gezwungen dieß sei, hat Volkmar gefühlt. Freilich ist seine Hülfe noch verzweifelter, wenn er 1 Joh. von Polykarp abhängig macht (Ursprung S. 47 ff.). Abgesehen von allem Andern wird dieß schon durch den ganzen Charakter des Polykarpbriefs verwehrt. Denn er ist voll von Citaten und Reminiscenzen aus Paulus und Petrus. Warum soll auf einmal bei Johannes das umgekehrte Verhältniß stattfinden (vgl. Riggenbach S. 55)? Mit dem 1. Johannesbrief aber ist auch das Johannesevangelium bewiesen. Denn beide Schriften stehen und fallen mit einander. Die früheren Versuche, beide Schriften verschiedenen Verfassern zuzuweisen und etwa den des Evangeliums — allem Augenschein entgegen — von dem des Briefes abhängig sein zu lassen, hat man nachgerade aufzugeben angefangen.

Das Kürzeste ist es freilich, den Brief des Polykarp für unächt zu erklären (Schwegler, Nachap. Zeitalter II, 154. Hilgenfeld, Die apost. Väter S. 271). Aber dem steht das Zeugniß des Irenäus (III, 3. 4) zu gewichtig entgegen. Die Bezugnahmen auf die ignatianischen Briefe c. 13 oder auf Ignatius selbst c. 9 u. 13 sind kein Beweis dagegen. Denn selbst wenn diese Stellen interpolirt wären (Ritschl, Altkath. Kirche S. 584 ff.), würde doch das Uebrige bestehen bleiben, und selbst wenn man noch andere Interpolationen angeblich hierarchischen Charakters annähme, würde doch unsere Stelle nicht davon getroffen (vgl. Ritschl, Altkath. K. S. 600; Wittichen S. 105). Sind jene Stellen über Ignatius ächt, so ist der Brief bis zur Zeit von Ignatius' Tod hinaufzurücken, also bis in den Anfang des 2. Jahrhunderts. Sind sie unächt und gehört der Brief mehr der Mitte des 2. Jahrhunderts an, so reicht doch, wie wir sahen, Polykarp selbst weit genug in die johanneische Zeit hinein, um dadurch vor der Gefahr gesichert zu sein sich eine Schrift als johanneisch aufreden zu lassen, welche mit dem Apostel nichts zu thun hatte.

Des Polykarp Zeitgenosse war **Papias**, der Bischof von Hierapolis. Wir werden später noch einmal auf ihn zurückkommen müssen bei der Frage über den Aufenthalt des Johannes in Kleinasien. Eusebius berichtet, daß Papias den 1. Johannesbrief (u. 1. Petr.) benutzt habe. Wir haben kein Recht, diese Angabe um deßwillen zu bezweifeln, weil wir sie nicht mehr kontrolliren können. Hat Papias aber den Brief benutzt, dann hat er auch das Evangelium gekannt. Aber Eusebius sagt nichts davon? Weil er für das Evangelium Zeugnisse beizubringen für unnöthig hält. Er erwähnt auch beim Brief des Polykarp nur die Citate aus 1 Joh. und 1 Petr., und doch ist dieser voll von Citaten aus den pauliniſchen Briefen. Er erwähnt nicht das Zeugniß des Papias für die Apokalypse, und doch wissen wir, daß Papias sie kannte und hoch hielt. Man sieht also, daß jenes Schweigen des Eusebius nichts beweist, während seine Mittheilung über 1 Joh. auch für das Evangelium beweist. Wie kann man also sagen, daß Papias über das Johannesevangelium geschwiegen, und vollends folgern, daß er es „möglicherweise sogar laut getadelt" (Keim I, 145)? Das heißt dichten, aber nicht beweisen. Wir haben, nachdem die papianischen Erklärungen oder Herrenworte verloren gegangen sind, von Papias nur noch die wenigen Worte, welche Eusebius uns aufbewahrt hat (V, 39), besonders aus der Einleitung des Papias zu seinem Werke. Sowohl die Bezeichnung Christi als αὐτὴ ἡ ἀλήθεια ist johanneisch, als auch die Bezeichnung der christlichen Lehre als ἐντολή, denn dieß ist ein charakteristisch johanneischer Terminus: im Evangelium kommt er elfmal, im 1. Briefe vierzehnmal vor, und zwar immer vom neutestamentlichen Gotteswillen, während in der gesammten pauliniſchen Literatur nur vierzehnmal, und zwar ausschließlich im Sinn der altteſt. Gesetzes. Er ist bei Johannes bedingt durch seinen Gegensatz zum Antinomismus seiner Zeit. Steitz hat in der Ordnung, in welcher Papias die Apostel aufzählt, über deren Mittheilungen er sich erkundigt, Spuren des Johannesevangeliums gefunden (Stud. u. Krit. 1868 S. 496. 499). Aehnlich auch Leuschner S. 96 ff. Wie dem auch sei — daß Papias in jener Reihe Johannes zuletzt und mit Matthäus zusammen nennt, wird sich immer am einfachsten

so erklären, daß er die beiden Evangelisten unter den Aposteln zusammenstellen wollte; an letzter Stelle aber nennt er sie, weil es sich dort um mündliche Erkundigungen handelt. Irenäus spricht öfters von Aeltesten, auf welche er seine Ueberlieferungen zurückführt. Es sind mehrere, sie bilden einen kleinen Kreis. Polykarp und Papias gehören ihm dazu. Unter anderem führt er V, 36 eine eigenthümliche Auslegung von Joh. 14, 2 — über die „vielen Wohnungen im Hause des Vaters" — an, welche er jenen Aeltesten verdanke. Also hatte man in dem Kreise, zu welchem auch Papias gehörte (vgl. Zahn Stud. u. Krit. 1866 S. 657), das Johannesevangelium und beschäftigte sich mit demselben (vgl. Routh reliquiae sacrae I, p. 12). Dasselbe Resultat ergibt sich aus der Notiz des Irenäus, daß Jesus 50 Jahre alt geworden. Denn diese führt er ebenfalls auf jenen Kreis zurück. Sie ist aber ein Mißverstand von Joh. 8, 56 f., also ein Beweis für die Bekanntschaft und Beschäftigung mit diesem Evangelium. Papias gehörte der ersten Hälfte des 2. Jahrhunderts an, seine Geburt fällt noch in das 1. Jahrh.; Zahn setzt sie um das Jahr 80 (a. a. O. S. 667); sein Tod fällt nach Steitz 165—167, nach Keim 161—163, man würde aber, wenn sich die Chronologie Polykarps um 10 Jahre verschiebt, auch hier weiter zurückgehen müssen. Ob er ein Zuhörer des Apostels selbst noch gewesen, lassen wir hier dahingestellt. In jedem Falle stand er seiner Zeit nahe. Eusebius weist zwar den Papias der Zeit des Trajan zu (III, 36, 1), leugnet aber das Schülerverhältniß des Papias zu Johannes (III, 39, 2). Irenäus behauptet es, aber auch die andern Kirchenschriftsteller, welche das Werk der Papias kannten (vgl. Zahn a. a. O. S. 657). Die Frage wäre völlig entschieden, wenn wir uns auf eine Notiz verlassen könnten, welche sich in dem Vorwort einer Evangelienhandschrift (Vatic. Alex. Nr. 14. Tischendorf, Wann wurden u. s. w. S. 118 f.) findet. Evangelium Joannis manifestatum et datum est ecclesiis ab Joanne adhuc in corpore constituto (noch bei seinen Lebzeiten), sicut Papias nomine Hierapolitanus, discipulus Joannis carus, in exotericis (Aberle liest exegeseos, Hilgf. exegeticis) i. e. in extremis quinque libris retulit. Descripsit vero evangelium dictante Joanne recte. Die Handschrift ist jüngeren Datums, nicht älter als

das 9. Jahrh.; aber das Vorwort selbst nach Tischendorfs Urtheil älter als Hieronymus. Der Verfasser hat nach diesen Worten das Werk des Papias gekannt; denn statt „esoterisch" ist wohl „exegetisch" zu verstehen (ἐξηγησις). Die letzte Notiz aber ist wohl eine Notiz des Verfassers, nicht ein Citat aus Papias. Uebrigens begegnet uns diese Notiz auch anderwärts. So in der Catena patrum graecorum in S. Jo. ed. Corderius: ὕστατος πάντων τῶν εὐαγγελιστῶν Ἰωάννης ὁ τῆς βροντῆς υἱὸς μετακληθεὶς πάνυ γεραλέου αὐτοῦ γενομένου — — κατ' ἐκείνου καιροῦ αἱρέσεων ἀναφυεισῶν δεινῶν ὑπαγόρευσε τὸ εὐαγγέλιον τῷ αὐτοῦ μαθητῇ Παπίᾳ Εὐβιώτῳ (lies: ἐπισκόπῳ) τῷ Ἱεραπολίτῃ κτλ. Aber die Berufung jener Evangelienhandschrift auf Papias' Werk ist doch zu unsicher, um darauf entscheidende Schlüsse zu bauen.

Daß die **ignatianischen Briefe** in der größeren griechischen Rezension unächt sind, ist allgemein anerkannt. Aber auch die drei syrischen Briefe sind von Zahn in seinem umfassenden Werke über Ignatius 1873 wohl mit Recht als ein späterer Auszug nachgewiesen. Ob nun die sieben Briefe der kürzeren griechischen Rezension, ob sie in der Gestalt, in welcher wir sie haben, ächt sind, diese Frage ist damit allerdings nicht entschieden. Keim I, 137. 138 Anm. 1 und Krenkel S. 137 haben jene Briefe „sammt und sonders unächt" erklärt. Doch hat Zahn ihre Aechtheit wenigstens auf einen hohen Grad der Wahrscheinlichkeit erhoben. Die früheren Verhandlungen sind von Uhlhorn „Ignatius" in Herz. R.-E. VI, 623 ff. zusammengefaßt und der Entscheidung zu Gunsten der Aechtheit nahe gebracht. Sind die Briefe aber ächt, dann sind sie nicht nach 110 zu setzen. In diesen Briefen nun finden sich, wenn auch nicht viele, so doch mehrfache Berührungen mit dem Johannesevangelium. Auch Lipsius, Ztschr. f. d. hist. Theol. 1856 S. 73, Hilgenfeld, Kanon S. 31 und Volkmar, Ursprung S. 51 haben Spuren der Bekanntschaft mit dem 4. Evangelium anerkannt. Freilich setzen sie die ignatianischen Briefe viel später an (Hilgf. um 167, Keim in Celsus' Wahres Wort 1873 S. 145 vollends erst unter Commodus 180—192). Aber das sind zwei verschiedene Fragen, die auseinander gehalten werden müssen. Der Anklang an Joh. 3, 8 ist nicht zu verkennen

(auch nach Lipſ. a. a. O.) wenn wir Phil. 7 leſen: τὸ πνεῦμα οὐ πλανᾶται, ἀπὸ θεοῦ ὄν. οἶδεν γὰρ πόθεν ἔρχεται καὶ ποῦ ὑπάγει. Der Text Rom. 7, wie ihn Petermann und Zahn nach den Handſchriften haben: ἄρτον θεοῦ θέλω ὅς ἐστιν σὰρξ Ἰησοῦ Χριστοῦ, τοῦ γενομένου ἐκ σπέρματος Δαβίδ, καὶ πόμα θέλω τὸ αἷμα αὐτοῦ ὅ ἐστιν ἀγάπη ἄφθαρτος ruht offenbar auf Joh. 6, 33, 51 ff. Erſt von da aus erklärt ſich die kühne Kürze des Ausdrucks. Und dieſe Stelle enthält auch die ſyriſche Rezenſion der drei ignatianiſchen Briefe. Lipſius ſucht (a. a. O. S. 72) vergebens gegen Bunſen der Rückſichtnahme auf Joh. 6 zu entgehen, um mit Baur (Streitſchr. gegen Bunſen S. 112 f.) zu beweiſen, daß die angeblich ältere ſyriſche Rezenſion das joh. Ev. noch nicht kenne. Magn. 8 würde nicht einer häretiſchen Logoslehre gegenüber ſo affirmativ Chriſtum als den λόγος ἀΐδιος bezeichnet haben, wenn nicht eine Schriftautorität dafür vorgelegen hätte (Zahn S. 605). Die Worte Eph. 14 οὐδεὶς πίστιν ἐπαγγελλόμενος ἁμαρτάνει, οὐδὲ ἀγάπην κεκτημένος μισεῖ erinnern unverkennbar an 1 Joh. 3, 9. 13 ff. Zahn macht dann noch (a. a. O.) verſchiedene Einzelnheiten des ignatianiſchen Sprachgebrauchs geltend, welche ſich am bequemſten vom Johannesevangelium aus erklären: ſo das beharrliche ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου (Rom. 7. Eph. 17. 19. Magn. 1. Trall. 4) vgl. mit dem eigenthümlich johanneiſchen (12, 31. 14, 30. 16, 11) ὁ ἄρχων τοῦ αἰῶνος τούτου. Die Thatſache und die Form, in welcher Ignatius die Gottheit Jeſu hervorhebt, erinnert an Johannes: ὁ θεός μου Rom. 6 vgl. mit Joh. 20, 28; τοῦ μόνου υἱοῦ αὐτοῦ Rom. inscr. vgl. mit dem joh. μονογενής u. ſ. w. Man findet in den ignatianiſchen Briefen in der Regel eine entſchieden heidenchriſtliche, pauliniſche Richtung (Baur, Geſch. d. chr. K. 1, 132. Krenkel S. 137); aber unleugbar haben ſie zugleich johanneiſche Elemente (vgl. Uhlhorn a. a. O. S. 630) und bezeichnen eine ſpätere Entwickelung der pauliniſchen Richtung ähnlich wie der Brief des Polykarp. Es waren andere Intereſſen, welche die Kirche damals beherrſchten, weil andere Aufgaben die ihr geſtellt waren. Allein das Stillſchweigen über Johannes in den Briefen an die Epheſer und an Polykarp kann befremdlich erſcheinen. Eine leiſe Beziehung auf Johannes kann man Eph. 11 finden,

wenn man mit der Mehrzahl der Handschriften, pluralisch liest: οἱ καὶ ἀποστόλοις πάντοτε συνήνεσαν. Warum sollte er ihn ausdrücklich erwähnen? Wenn er ein Schüler des Johannes gewesen wäre, könnten wir es erwarten. Aber dieß Schülerverhältniß ist ein Irrthum, den Hieronymus verbreitet hat (vgl. Zahn S. 47 f.). Stand Ignatius dem Johannes persönlich fern, so hatte er um so weniger Anlaß ihn namentlich hervor zu heben. Uebrigens haben wir später bei der Frage über den ephesinischen Aufenthalt des Apostels hierauf zurückzukommen. Mit den johanneischen Stellen oder Anklängen der ignatianischen Briefe nun aber darf man wohl jene interessante Stelle Phil. 8 kombiniren, in welcher Ignatius — wie wenigstens Zahn S. 374 ff. diese Stelle versteht, wogegen freilich Hilgf. Ztschr. 1874, 1 S. 115 f. — über eine Disputation, die er mit Gegnern gehabt, kurz referirend, auf neutestamentliche Urkunden, welche appositionsweise als τὸ εὐαγγέλιον bezeichnet werden, zu sprechen kommt und, ganz in der Weise auch der späteren Kirche, die exegetische Streitverhandlung durch die Berufung auf die lebendige Ueberlieferung abschneidet. Also gab es damals ein schriftliches εὐαγγέλιον als urkundlichen Bericht (ἀρχεῖα) der Heilsbotschaft, worauf Ignatius verweisen kann (γέγραπται). Die Irrlehrer suchten auf exegetischem Wege dieß „Evangelium" in ihrem Sinn zu deuten — wir erinnern an die 24 Bücher des Basilides über das „Evangelium" (Euf. IV, 7, 7) —, die Kirchenlehrer berufen sich dagegen auf die lebendige Tradition wie hier Ignatius, oder sammeln apostolische Traditionen, um das rechte Verständniß der Herrenworte zu sichern, wie Papias. Gab es nun damals Evangelienschriften, so werden auch die Berührungen des Ignatius mit dem johanneischen Evangelium schriftlich vermittelt zu denken sein.

Jünger vielleicht als die ignatianischen Briefe ist der sogen. **Barnabasbrief.** Die Abfassungszeit ist allerdings streitig. In der Regel (Tischend., Lipf., Keim, Hefele) setzte man ihn bisher unter Hadrian um 120 oder 125, Hug, Lücke an den Anfang des 2. Jahrh., Hilgf. Ewald unter Nerva (96—98), Wieseler unter Domitian (81—96) Weizsäcker in die Zeit von Vespasian (69—79). Die Annahme von Wieseler (Jahrbb. f. d. Th. 1870, 4) und Riggenbach (Programm

1873) daß der Brief am Ende der Zeit Domitians, etwa 96, geschrieben sei (so auch Nitzsch, Dogm. Gesch. S. 103: 96 oder 97), wird die meiste Wahrscheinlichkeit für sich haben. Daß dieser Brief nun das Matthäusevangelium als γραφή (γέγραπται) citirt, ist bekannt. Ob er auch das Johannesevangelium kennt? Keim I, 141 ff. findet, daß die Begriffswelt des Briefs im Großen und Kleinen mit der des Ev. Joh. so vielfach zusammenfalle, daß ein Zusammenhang nothwendig zu setzen sei; und Holtzmann (Hilgf., Ztschr. 1871 S. 336 ff.) hat die Berührungen zwischen beiden noch genauer verfolgt. Aber man muß sich hüten des Guten zu viel zu thun. Es ist doch allzu scharfsichtig, wenn Keim meint (S. 145): der Verf. des Briefes wagt noch nicht ein direktes herzhaftes Citat und meide geflissentlich gewisse Lehren der Evangelienschrift. Von solcher Absichtlichkeit ist nichts zu sehen, wenn man sie nicht sehen will. Die Wahrheit ist, daß der Brief mit dem Evangelium zwar wiederholt zusammentrifft, aber so daß man schwanken kann, ob man eine eigentliche Benutzung anzunehmen habe oder nicht. Riggenbach verneint eine solche Benutzung (S. 37); Wittichen (S. 164) bejaht sie. Aber auch Stellen wie ἦλθεν ἐν σαρκί c. 5. ἤμελλεν ἐν σαρκὶ φανεροῦσθαι καὶ ἐν ἡμῖν κατοικεῖν c. 6. Μωσῆς ποιεῖ (ὄφιν) τύπον τοῦ Ἰησοῦ c. 12. (καινὸς νόμος c. 2). Ἀβραὰμ ἐν πνεύματι προβλέψας εἰς τὸν Ἰησοῦν c. 9 reichen nicht aus um eine Benutzung zu beweisen.

Wenn aber der Barnabasbrief an die Grenze des ersten Jahrhunderts reicht, so können wir weiter zurück der Natur der Sache nach Spuren des Evangeliums nicht verfolgen sondern müssen zum Evangelium selbst zurückgehen. Denn das älteste Zeugniß für diese Schrift enthält das Evangelium selbst, in den **Schlußworten von Kap. 21.** Denn diese bezeichnen auf das Deutlichste den Apostel Johannes als Verfasser dieser Schrift. Vom Verfasser selbst rühren sie allerdings nicht her, sondern von einer andern Hand. Es fragt sich, von wem und aus welcher Zeit sie stammen. Zwar meint Krenkel S. 5, sie seien nicht jünger als Theophilus von Antiochien um 180. Und Keim S. 137 und Strauß S. 63 f. lassen sie ebenfalls erst gegen das Ende des 2. Jahrhunderts geschrieben sein. Dann würden sie

uns allerdings nichts Neues sagen. Aber woher weiß man das? Sind sie erst ein so später Zusatz, welchen Sinn soll dieser dann haben. Bleek (Beiträge S. 180) hat mit Recht betont, daß das aufklärende Wort über Johannes Ende einen Sinn nur habe bald nach seinem Tod, oder auch, werden wir sagen dürfen, noch bei seinen Lebzeiten, aber nicht viele Jahrzehnte später. Nur dann auch, wenn dieser Zusatz so frühen Datums ist, ist es erklärlich, daß er in allen Handschriften sich findet. Diesem Argument fügt Wittichen andere bei (S. 107 ff.), die ich mir nicht aneignen kann. 2 Petr. 1, 14 spiele auf Joh. 21, 18 ff. an; nun aber sei 2 Petr. vor 130 geschrieben, also Joh. 21 noch früher. Die Erzählung lasse dem Petrus die Leitung der christlichen Gemeinde im Sinn eines besondern Privilegiums übertragen werden, sei also mit Rücksicht auf Christen des Abendlandes, speziell auf die römische Gemeinde geschrieben, „in welcher der Verfasser des Anhangs das Evangelium dadurch einführte" S. 111. Ich bekenne, nicht scharfsichtig genug zu sein, um solche Tendenzen zu sehen, welche mir mit der Einfachheit der Erzählung nicht vereinbar scheinen. Obendrein will ja der ganze Anhang vor Allem oder wenigstens nicht minder ein Mißverständniß in Betreff des Johannes beseitigen als die Restitution des Petrus berichten. Die Thatsache daß das Zeugniß über den Verfasser in allen Handschriften, und ebenso in den Uebersetzungen des 2. Jahrh. sich findet, dagegen keine Spur vorhanden ist, daß es später hinzugefügt worden sei, reicht aus zum Beweis für sein Alter. Die Erzählung des Muratorischen Fragments von der Anerkennung des Evangeliums durch Andreas und die Andern (revelatum Andreae ex apostolis ut recognoscentibus cunctis Joannes suo nomine cuncta describeret) wird am besten als eine Erläuterung der Worte 21, 24 οἴδαμεν u. s. w. zu verstehen sein. Entweder nun ist 21, 24 vom Verfasser des Evangeliums, dann bezeichnet er sich ausdrücklich als den Apostel Johannes und die Stelle gehört dann mit dem anderweitigen Selbstzeugniß des Evangelisten zusammen, nur als die direkteste; oder es ist von fremder Hand — und sowohl der Inhalt überhaupt wie insbesondere der Wechsel des Plural οἴδαμεν und Singular γράψας spricht hiefür — dann ist es eine Legitimation

von einem oder mehreren dazu Berechtigten. Denn es wäre doch eine nicht glaubliche Häufung von Fiktionen, wenn ein zur Legitimation nicht Berechtigter sich — wie es doch wäre — den Anschein solcher Berechtigung gäbe, um Zeugniß abzulegen für den Apostel als Verfasser, während dieser es doch nicht wäre. Ist aber der Zeuge zu seinem Zeugniß berechtigt, dann dürfen wir vielleicht — ich sage: vielleicht — auch aus dem Präsens μαρτυρῶν schließen, daß der Apostel damals noch lebte. Wir würden dann in diesen Worten das älteste Zeugniß für den johanneischen Ursprung des Evangeliums, noch aus der johanneischen Zeit selbst haben, und von Männern von Autorität, also wahrscheinlich aus dem ephesinischen Presbyterkreise, vielleicht als die zunächst der ephesinischen Gemeinde übergebene evangelische Schrift von dieser Gemeinde, mit dem hinzugefügten Anhang Kap. 21, weiteren Kreisen mitgetheilt werden sollte.

Zu demselben Resultat führt uns die Erwägung **der Ueberschrift.** Hierüber vgl. Ewald, Jahrbb. d. bibl. Wissensch. IX (1858) S. 55 ff. Die Evangelienüberschriften κατά u. s. w. gehören allerdings nicht den Verfassern selbst an. Aus welcher Zeit sie stammen, können wir nicht sagen. Wenn Volkmar (Ztschr. f. wiss. Theol. 1860 S. 293) meint: die johanneische Ueberschrift gehöre etwa der Zeit um 175 an, so ist das eben seine Meinung, aber auch nicht mehr. Allein wenn das Evangelium auch am Anfang jenen Namen nicht an der Stirne trug, so wußte man doch von vornherein, aus wessen Händen man eine evangelische Schrift empfangen habe. Denn sie kursirten nicht etwa auf dem Büchermarkt als anonyme Schriftwerke, sondern sie sind ähnlich wie die Briefe bestimmten Einzelnen oder Gemeinden von ihren Verfassern übergeben worden, waren also von vornherein durch deren Autorität getragen. Auf Grund dieser Kenntniß haben dann die Sammler und Zusammensteller der Evangelien die Namen der Urheber überschriftlich hinzugefügt. Wir haben demnach „alle Ursache anzunehmen daß sie aus ganz zuverlässiger Quelle flossen". Je mehr eine Schrift schon vorher im allgemeinen kirchlichen Gebrauch war, um so weniger konnte ein erdichteter Name erst später hinzugefügt werden. Dieß gilt in vollem Maße, wie wir

sahen, von unserm Evangelium. Jene Zusammenstellungen aber „können sehr wohl schon gegen das Ende des 1. Jahrh. angefangen haben, zu einer Zeit wo man bei einiger Mühe und Vorsicht die Namen der Verfasser recht sicher noch erkunden konnte". „Es wäre thöricht zu denken, erst von der Zeit an wo die Sammlung unsrer vier Evangelien fast überall in den weiten Ländern wo Christen lebten zu allgemeiner Anerkennung gelangte, nämlich etwa von der Mitte des 2. Jahrh. an, sei diese selbe Sammlung entstanden" (Ewald a. a. O.).

Wir haben die Zeugnisse innerhalb der Kirche bis zur Grenze des 1. Jahrh. herab untersucht. Wenn sie je später um so bestimmter werden, so liegt das in der Natur der Sache. Aber die allgemeine Anerkennung, wie wir sie in der Mitte des 2. Jahrh. finden, weist mit Nothwendigkeit weiter zurück. Das gibt das Recht, auch die unbestimmteren Zeugnisse der ersten Dezennien nach der Abfassung und Veröffentlichung des Evangeliums als wirkliche Beweise zu behandeln. Wird aber der Name erst später ausdrücklich genannt, so steht auf der andern Seite fest, daß das Evangelium nie unter einem andern Namen und nicht namenlos existirte. Und gerade die ältesten Zeugnisse (Kap. 21 und Ueberschrift) bezeugen den Namen. Nehmen wir dazu, worauf schon Thiersch (Versuch S. 321) mit Nachdruck aufmerksam gemacht, daß während über andere Fragen, wie über die Osterfeier u. s. w., in der alten Kirche lebhaft gestritten wurde, über die Hauptbücher des Kanon, die Sitte ihrer gemeindlichen Vorlesung, die Autorität auch nur einer einzigen unter ihnen niemals ein Streit war. Zu diesen Zeugnissen der Kirche nun kommt das Zeugniß der außerkirchlichen Literatur hinzu.

4. Die Zeugnisse der außerkirchlichen Literatur.

Auch Feinde der Kirche und Häretiker legen Zeugniß für das Johanneseyangelium ab.

Die älteste Streitschrift heidnischer Denkweise gegen die „neue dritte Religion" ist das wahre Wort Λόγος ἀληθής des Philosophen platonischer Richtung **Celsus**, um 176—180, vielleicht auch

früher (161—169) verfaßt. Nachdem M. v. Engelhardt in der Dorpater Ztschr. 1869 die Bedeutung dieser Schrift auch für den Kampf der Gegenwart eingehend nachgewiesen, hat Keim diese „Aelteste Streitschrift antiker Weltanschauung gegen das Christenthum v. J. 178 n. Chr. wiedergestellt, übersetzt, untersucht und erläutert" 1873. Aus einer Besprechung derselben in d. Allg. Ev.-Luth. Kirchenzeitung 1873 Nr. 35 mögen einige Worte folgen. „Mit Staunen gewahrt man, wie gründlich der eklektische Philosoph mit der Lehre des Christenthums sich beschäftigt haben muß; überall ist er bis auf die letzten Quellen zurückgegangen, und nicht nur das A. T., sondern auch unsre synoptischen Evangelien und vielleicht sogar paulinische Briefe hat er gelesen und benutzt. Unleugbar ist es auch, daß er bereits das Johannesevangelium gekannt, ja Keim hat überzeugend nachgewiesen, daß das ganze Christusbild, welches Celsus sich zusammengesetzt hat und gegen das er dann mit Spott und Hohn oder in ruhiger Beweisführung polemisirt, zum nicht geringsten Theil der johanneischen Auffassung und Darstellung entnommen ist." Vgl. Keims Urtheil S. 223 ff. Mit seiner Kenntniß der christlichen „Großkirche" im Unterschied von den gnostischen Sekten geht seine Kenntniß der kanonischen Literatur der Kirche Hand in Hand. Seine Anführungen aus der evang. Geschichte, die Betonung ihrer angeblichen Widersprüche u. s. w. beweist den Gebrauch unserer, der kanonischen, Evangelien (Keim S. 228). Am meisten zwar geht er auf Matthäus zurück, aber das Johannesevangelium verwendet er mehr als das des Markus und Lukas: „in der Erwähnung des vom Täufer geschauten Zeichens (1, 41), in der Tempelaufforderung an Jesus um ein Zeichen (1, 67), in der doppelseitigen Bestimmung Jesu für Gute und Böse (4, 7), in seiner Flucht nach geschehener Verurtheilung (2, 9. 1, 62), in der Fesselung nach der Verhaftung (2, 9), endlich im Kampf und Sieg des Sterbenden wider Satan (6, 42. 2, 47). Von diesen Thatsachen, sowie von der allgemeinen Wahrnehmung aus, daß der ganze christologische Standpunkt der Kirche, wie ihn Celsus beschreibt, der johanneische ist, kann man nachträglich auch Zweifelhafteres, z. B. den Logosnamen, die Engel des Grabes, Magdalena (als Zeugin des Auferstandenen) und die

Nägelmale mit Johannes in Verbindung bringen" (Keim S. 229 f.). Und allerdings wird sich Niemand, der den Keimschen Celsustext liest, diesem Eindruck entziehen können. Daraus folgt denn, daß das Johannesevangelium damals eine bei Freund und Feind bekannte und anerkannte Urkunde des Christenthums gewesen ist; also kann von einer Entstehung desselben in jener oder der kurz vorhergegangenen Zeit nicht die Rede sein.

Wenn das Johannesevangelium einer Richtung fremd sein mußte, so war es das **häretische Judenchristenthum.** Aber auch dieses vermag sich der Anerkennung desselben nicht zu entziehen. Das Testament der 12 Patriarchen ist nach Ewald (Gesch. Jesu VII, 328) unter Hadrian geschrieben, von einem Nazaräer (Ritschl S. 172 f.) wahrscheinlich im Mutterlande entstanden (Langen, Das Judenth. zur Zeit Christi 1866 S. 144 f.) und die betreffenden Stellen sind nicht interpolirt (Langen S. 148 f.). Die Ausdrücke: φῶς τοῦ κόσμου Levi 14 (σωτὴρ Levi 10, 14. Dan 6); μονογενής Benj. 9; τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας μαρτυρεῖ Juda 20; πηγὴ εἰς ζωὴν πάσης σαρκός Juda 24; θεὸς ἐν σαρκί Benj. 10; ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ Joseph 19 sind entschieden johanneische Reminiscenzen. Bei den Klementinen ist es ebenso unfraglich. Man mag von den 15 Stellen, welche de Lagarde in seiner Ausgabe der Klementinen 1865 aufzählt, immerhin manche streichen, es bleiben noch genug übrig, welche die Benutzung des Johannesevangeliums beweisen z. B. διὰ τοῦτο αὐτὸς ἀληθὴς ὢν προφήτης ἔλεγεν· ἐγώ εἰμι ἡ πύλη τῆς ζωῆς, ὁ δι' ἐμοῦ εἰσερχόμενος εἰσέρχεται εἰς τὴν ζωήν (50, 30 bei de Lag., Joh. 10, 9). καὶ πάλιν τὰ ἐμὰ πρόβατα ἀκούει τῆς ἐμῆς φωνῆς (50, 34. Joh. 10, 27), von dem früher besprochenen Citat von Joh. 3, 5 (117, 3) zu schweigen, so daß es nicht der Auffindung des Schlusses durch Dressel mit dem langen Citat von Joh. 9 hätte bedürfen sollen, um den Widerspruch zum Schweigen zu bringen. „Die Recognitionen sind in Rom selbst entstanden, vielleicht auch schon die Homilien, während die beiden zu Grunde liegende Urschrift auf Ostsyrien zurückweist" (Nitzsch Dogm.gesch. S. 49). Denn die Heimat dieser essenisch judenchristlichen Literatur ist Syrien. „Innere Gründe nöthigen zu der Annahme, daß die Homilien und die Recognitionen

bereits in der 2. Hälfte des 2. Jahrh. entstanden sind" (a. a. O.), wenn nicht früher (Wittichen S. 105: aus der Mitte des 2. Jahrh.). Schriften nun, welche den Paulinismus und den Apostel selbst so leidenschaftlich bekämpften, mußten sich nur schwer mit dem „antijudaistischen" Johannesevangelium befreunden können. Wenn sie es nun doch als Autorität gebrauchen, so muß seine Autorität so unfraglich gewesen sein, daß selbst dieser Standpunkt genöthigt war sie anzuerkennen und sich mit ihr auseinanderzusetzen.

Eine erneute und verstärkte Bedeutung für die Frage nach dem Alter und Ursprung des 4. Evangeliums haben bei dem gegenwärtigen Stande der Untersuchung die **gnostischen Sekten** des 2. Jahrh. erlangt, über die wir durch die Philosophumena nun noch genauer unterrichtet sind wie früher. Die Gnostiker des 2. Jahrh. scheinen von den neutest. Schriften fast einen umfassenderen Gebrauch gemacht zu haben als die Katholiker, die sich auf das — allegorisch interpretirte — A. Test. als eine Hauptquelle berufen konnten. Daß aber jemals eine neutest. Schrift erst durch den Gebrauch, welchen Gnostiker von ihr machten, auch in kirchliche Kreise gedrungen sein sollte, wäre eine völlig grundlose Behauptung. Es ist demnach der Grundsatz, daß jede Schrift, die nachmals zum neutest. Kanon gerechnet worden, auch dann schon für kirchlich recipirt zu halten sei, wenn ihr Gebrauch zunächst bei den Gnostikern sich nachweisen läßt, unanfechtbar.

Die gnostischen Systeme, um welche es sich bei unsrer Frage handelt sind das Markionitische, Valentinianische, Basilidianische sowie die ophitischen (Naassener, Peraten). Je nachdem man die Zeit ihrer Stifter ansetzt, hat ihr Zeugniß für das Johannesevangelium verschiedene Bedeutung. Aber eben diese Zeitbestimmung ist noch fraglich. Dazu kommt, daß die Systeme Entwickelungen erfahren haben, welche sie bis zu Widersprüchen mit ihren Urhebern führten.

Basilides' Auftreten in Alexandrien wird gewöhnlich, und wohl richtig, um 130 angesetzt. Daß er der erste Gnostiker war, der eine wirkliche Schule gründete, also vor Markion und Valentin, ist die herrschende Ansicht.

Die Ophiten (Kainiten, Ophiten, Sethiten, Naassener, Pera-

ten u. s. w.) sind nach Lipsius (Hilgf. Ztschr. 1863, 4; 1864, 1) die älteste Sekte. Aber da Irenäus der erste ist, der über sie berichtet, so haben wir wenigstens keine Kenntniß ihrer ursprünglichen Lehren.

Valentin kam nach Iren. III, 4, 3 unter Hygin nach Rom, also zwischen 135 (137) und 139 (141) und lebte bis zur Zeit Anikets (154—166 oder 156—167). Da er bereits früher in Alexandrien gewirkt, so wird man bis 130 hinaufgehen dürfen. Von seinen vier Schülern: Ptolemäus, Herakleon, Markus, Theodotus, bringt Irenäus über Markus ein Wort aus dem Munde eines kleinasiatischen Presbyters. Also muß dieser längere Zeit bevor Irenäus schrieb aufgetreten sein und kann sich nicht nach 160 an Valentin angeschlossen haben. Da nach dem einstimmigen Zeugniß der Alten Ptolemäus der älteste Schüler Valentins ist, so wird dieser demnach noch früher angesetzt werden müssen. Wie diesen Irenäus so nennt Origenes den Herakleon γνώριμος Οὐαλεντίνου wohl im Sinn des direkten Schülerverhältnisses (vgl. Gen. T. II, 2, wo Origenes den Apelles, einen direkten Schüler des Markion, auch γνώριμος nennt). Also wird auch dieser nicht viel nach 160 aufgetreten sein. Die flüchtige Behauptung von Volkmar (Ursprung S. 22), Scholten (Die ältesten Zeugnisse S. 98), daß Irenäus den Herakleon nicht kenne, ist längst durch den Hinweis auf Iren. II, 4, 1 widerlegt. Wie lange die Wirksamkeit dieser drei Schüler Valentins gedauert, wissen wir nicht. Ebensowenig etwas über die Zeit des vierten, des Theodotus.

Einer genaueren Feststellung bedarf noch die Zeit Markions. Daß er nach Hygins Tod 139 (141) nach Rom gekommen, wird bestätigt durch Fihrist (Flügel: Mani, s. Lehren u. s. Schriften 1862 S. 85): er sei im 1. Jahr des Antoninus aufgetreten, also 138—139. Wenn Irenäus III, 4, 3 schreibt: sub Aniceto invaluit, so nennt er damit nicht die Zeit seines Auftretens sondern seiner Blüthe. Seinem Auftreten in Rom aber geht nach dem Zeugniß vieler Kirchenväter eine Zeit der häretischen Wirksamkeit in Kleinasien vorher, die vielleicht noch über Basilides' und Valentins Auftreten hinaufreicht. Ad. Harnack hat wahrscheinlich gemacht, daß Justins Ordnung in seinem Syntagma den Markion vor Valentin, Basilides, Satornil setzt, daß also der πρωτότοκος τοῦ Σατανᾶ auch zeitlich ein πρωτότοκος war,

und daß die Erzählung von der Schändung der Jungfrau, wegen welcher Markion von der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen worden sein soll, sich eben hierauf beziehen wird (Ztschr. f. hist. Th. 1874, II S. 219 f.). In Uebereinstimmung mit Justin stellt auch Tertullian den Markion fast durchgehends den Uebrigen voran — im Unterschied von Irenäus — und „daß die Reihenfolge Markion, Valentin bei Tertullian keine zufällige ist, lehrt die Anlage des Buchs de carne Christi, in welchem er zuerst den Markion, dann den Apelles, dann den Valentin bekämpft". Er würde nicht den Valentin mit Apelles condiscipulus Markions genannt haben (de carne 1), wenn er diesen nicht für älter als jenen gehalten hätte. Und so wird auch die gewöhnliche Voranstellung Markions bei Origenes in Zusammenhang mit der Reihenfolge im Syntagma Justins zu setzen sein (Harnack a. a. O. S. 223 f.). Nach allem dem scheint die Nachricht des Klemens v. Alex. Strom. VII, 17, Markion sei älter als Valentin und Basilides, auf gesicherter Tradition zu beruhen.

Bei allen nun sehen wir das angelegentliche Bestreben, sich mit der apostolischen Zeit der Kirche im Zusammenhang zu setzen. Zu diesem Behuf berufen sie sich theils, um eine Kontinuität der Tradition herzustellen, auf einzelne Apostelschüler und Apostel, wie Basilides mit Matthias und durch einen gewissen Glaukias mit Petrus, Valentin durch einen gewissen Theudas mit Paulus zusammenzuhängen vorgab (vgl. Thiersch Versuch S. 392); theils suchen sie ihre Uebereinstimmung mit einzelnen apostolischen Schriften nachzuweisen, welche sie für diesen Zweck entweder sich willkürlich auswählen und gewaltsam allegorisch interpretiren, wie z. B. Valentin, oder für ihren Gebrauch erst zurechtmachen wie Markion, vgl. Iren. III, 11, 7. Und mit Recht betont Thiersch (Einige Worte S. 89 ff.), daß gerade diese gewaltsame Allegorie, durch welche sie die kirchlichen Schriften ihren Systemen dienstbar zu machen suchen, das stärkste Zeugniß ist für die unanfechtbare Autorität, welche diese Schriften zu dieser Zeit genossen, und mit der Heiligkeit der betreffenden Schriften auch das ehrwürdige Alter derselben beweist. Wie wenig aber trotz dieser gewaltsamen Allegorisirung die kanonischen Evangelien zum Ausdruck ihrer Ideen geeignet waren, gaben die Gnostiker selbst da-

durch kund, daß sie es für nöthig hielten außer den kirchlichen Evangelienschriften noch eigene zu fabriziren (vgl. Euſ. III, 25. Iren. III, 11, 9 das evangelium veritatis der Valentinianer).

Basilides hat (Euſ. IV, 7) 24 Bücher (ἐξηγητικά) zum Evangelium (εἰς τὸ εὐαγγέλιον) geſchrieben. Unter dieſem Evangelium iſt nicht irgend ein beliebiges, etwa ein von ihm ſelbſt verfaßtes, noch auch etwa die chriſtliche Lehre überhaupt zu verſtehen — denn ein exegetiſcher Kommentar, wie dieſes Werk des Baſilides war, hat eine ſchriftliche Grundlage zur Vorausſetzung — ſondern nach dem konſtanten Sprachgebrauch „das Evangelium" der Kirche d. i. die Sammlung der kirchlichen Evangelienſchriften zu verſtehen. Ob nun freilich das Johannesevangelium zu dieſer Sammlung gehörte, iſt damit nicht geſagt. Nur wenn es anderweitig feſtſteht, daß es damals exiſtirte und Autorität war, werden wir es auch in dieſem τὸ εὐαγγέλιον finden dürfen. Das nächſtliegende iſt es immer an τὸ εὐαγγέλιον τετράμορφον zu denken (Thierſch Verſuch S. 394). Dieſer Stand der Dinge hat nun aber durch die Philoſophumena inſofern eine Aenderung erfahren, als hier wiederholt baſilidianiſche Citate aus Johannes mit einem φησίν, alſo, weil ſingulariſch, wie ſcheint als Citate des Baſilides ſelbſt und dann wohl aus eben jenen ἐξηγητικά, angeführt werden (Philos. VII, 22 p. 360: καὶ τοῦτο, φησίν, ἔστι τὸ λεγόμενον ἐν τοῖς εὐαγγελίοις· ἦν τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν, ὃ φωτίζει πάντα ἄνθρωπον ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον, Joh. 1, 9; u. VII, 27 p. 376; ὅτι δὲ, φησίν, ἕκαστον ἰδίους ἔχει καιρούς, ἱκανὸς ὁ σωτὴρ λέγων· οὔπω ἥκει ἡ ὥρα μου, Joh. 2, 4). Daraufhin haben denn Hoffſtede de Groot in ſeiner Schrift über Baſilides, Deutſche Ausg. 1868 S. 8—16 u. ö., J. F. Bleek in Bleek's Einleitung S. 227 Anm. u. ſ. w., auch Keim I, 144 die Kenntniß und Benutzung des Johannesevangeliums von Seiten des Baſilides ſelbſt vertheidigt. Und der Wortlaut ſpricht allerdings dafür. Aber dem ſteht das Bedenken entgegen, daß, wie wir aus Irenäus u. ſ. w. wiſſen, das urſprüngliche Syſtem des Baſilides dualiſtiſchen Charakter hatte, während das der Philoſophumena pantheiſtiſch iſt. Wir werden anerkennen müſſen, daß Hippolyt in den Philoſophumena nicht ſelten den Stifter einer Sekte für das verantwortlich

macht, was zunächst von seinen Schülern gilt, so daß also aus jenen Citaten nur der Gebrauch des Johannesevangeliums in der Schule des Basilides, aber nicht von Seiten des Stifters selbst als unzweifelhaft bewiesen ist — dort aber allerdings als einer ächten Urkunde über die Worte des Herrn von unfraglicher Autorität. Wenn freilich Keim in seiner 3. Bearb. des Lebens Jesu 1873 S. 41 in dem Schweigen des Johannesevangeliums von der Kreuztragung des Simeons von Kyrene eine polemische Rücksichtnahme auf die wunderliche Behauptung des Basilides sieht, daß irrthümlicher Weise jener statt Jesus gekreuzigt worden, während Jesus in verwandelter Gestalt spottend dabei gestanden, so hört eine solche Beweisführung auf, eine Widerlegung zu fordern, da sie nicht mehr dem Gebiet der Wissenschaft sondern der Einfälle angehört. Nicht viel besser ist, was Keim a. a. O. sonst anführt, um die Rücksichtnahme des Joh.ev. auf die Gnosis des 2. Jahrh. zu begründen. So wenn das Wort des Täufers 1, 32, er habe den Geist auf Jesus herabkommen sehen, der Gnostiker wegen das Taufzeugniß für Jesus leugnen soll, während doch auch hier das Taufen Jesu mit heil. Geist damit begründet wird, daß der Geist auf ihn herabkam und blieb 1, 33. Oder wenn er a. a. O. nach Hilgenfelds Vorgang in „den beiden Menschenklassen" des Joh.evangeliums gnostischen Dualismus findet.

Was **Valentin** betrifft, so stellt Irenäus allerdings, wie er auch selbst sagt, zunächst das System seines Schülers Ptolemäus dar, und darin folgen ihm Tertullian und Hippolyt. Aber er hatte sicher auch direkte Quellen über Valentin. So bei der kurzen Schilderung des genuinen Systems Valentins I, 11, 1 — ein Abschnitt der aller Wahrscheinlichkeit nach (vgl. Heinrici Die valent. Gnosis 1870 S. 83 ff.) dem σύνταγμα Justins entnommen ist. Darnach stammt, wie es ja auch an sich das Naturgemäßeste ist, das 30-Aeonensystem nicht erst von Ptolemäus sondern von Valentin selbst. Der unverkennbare Zusammenhang aber dieses Aenonensystems mit dem johanneischen Sprachgebrauch läßt nur das Dilemma übrig, entweder das Johannesevangelium von Valentin, oder diesen von jenem beeinflußt sein zu lassen. Bei solcher Sachlage aber kann die Wahl nicht zweifelhaft sein. Die Priorität dem Valentin zuzusprechen kann nur als eine

geistige Verirrung bezeichnet werden. Ist dieser allgemeine Sachverhalt aber gewiß, dann fällt die Entscheidung nicht mehr auf die einzelnen Citate. Wohl aber verstärken sie jene Gewißheit. Johanneische Citate des Ptolemäus führt Irenäus mehrere unleugbare an. So I, 8, 2 ἐν τῷ εἰρηκέναι· καὶ τί εἶπω οὐκ οἶδα Joh. 12, 27. Ferner I, 8, 5 der Apostel Johannes habe die erste Ogdoas selbst bezeichnet, indem er I, 1, 2 eine ἀρχή statuire, den Sohn μονογενὴς καὶ θεός nenne u. s. w. λέγει δὲ οὕτως· ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος καὶ ὁ λόγος κτλ. Hier ist von dem Valentinianer ausdrücklich Johannes als Verfasser des Evangeliums genannt. Ebenso schreibt Ptolemäus in seinem Brief an die Flora (bei Epiph. h. 33) indem er Joh. 1, 3 citirt: λέγει ὁ ἀπόστολος etc. Herakleon aber hat zum Johannesevangelium vollends einen Kommentar geschrieben. Die von Origenes erhaltenen Fragmente zeigen, wie sehr er überall zu den gezwungensten Deutungen seine Zuflucht nehmen mußte, um einen ihm passenden Sinn zu gewinnen (Bleek S. 227). Volkmar (Ursprung S. 22) schreibt, daß wenn Herakleon „ein Zeitgenosse" des Valentinus oder „das Johannesevangelium zwischen 125 u. 155 mit dem Kommentar versehen worden", dann „die kritische Behauptung, daß das johanneische Evangelium erst in Mitte des 2. Jahrh. entstanden sei, einfach erschlagen" sei. Und sie ist „erschlagen", auch wenn Herakleon nur ein Zeitgenosse des Ptolemäus ist, mit welchem ihn Iren. II, 4, 1 zusammennennt. Denn sein Kommentar zeigt, in welchem unfraglichen Ansehen das Johannesevangelium stand und daß die Gnosis, es koste was es wolle, sich zu ihrer eigenen Rechtfertigung mit ihm auseinandersetzen mußte. Es ist ihr aber nie eingefallen die apostolische Abfassung zu bestreiten. Vielmehr erkannte sie dieselbe, wie Ptolemäus zeigt, als selbstverständlich an. — Da Irenäus bei der Schilderung des Systems des Markus (1, 13—21) kein Citat aus Johannes beibringt, so gebraucht das Zeller (Theol. Jahrbb. 1845 S. 635) als Waffe gegen die Authentie des joh. Evangeliums. Dieses argumentum e silentio wäre mehr als wunderlich, auch wenn wir nicht die Zeugnisse von Ptolemäus und Herakleon hätten. — In den Fragmenten des Theodotus aber zählt Hofstede de Groot (S. 102) 26 Citate aus Johannes.

Aus den angeführten Thatsachen ergibt sich demnach, daß das Johannesevangelium im System der Schüler Valentins eine hervorragende Rolle spielte. Nicht nur die Terminologien ihrer Lehrgebäude sind demselben entnommen; es muß auch außerdem Gegenstand ihrer eingehendsten und ganz besonderen Spekulation gewesen sein. Der Bau des valentinianischen Systems selbst und seine Sicherstellung scheint so verwachsen mit diesem Evangelium, daß jenes System ohne dasselbe sich gar nicht denken läßt. „Es läßt sich unmöglich denken, daß das joh. Evangelium erst während des Bestehens der valentinianischen Sekte und mit Rücksicht auf dieselbe könnte verfaßt sein" (Bleek S. 227). Valentin wäre nicht der Stifter dieser Schule, wenn die enge Verbindung des Systems mit dem joh. Evangelium nicht von ihm selbst stammte. Dann aber wird was Irenäus von der Schule Valentins sagt III, 11, 7 hi autem qui a Valentino sunt eo quod est secundum Joannem (evangelio) plenissime utentes ad ostensionem conjugationum suarum, auch von Valentin selbst gelten dürfen. Und wenn ferner Irenäus, nachdem er erwähnt, daß Markion einzelne Schriften verworfen, fortfährt III, 12, 12: reliqui vero omnes falso scientiae nomine inflati, scripturas quidem confitentur, interpretationes vero convertunt, quemadmodum ostendimus in primo libro; und ebenso Tertullian de praescript. 38: neque si Valentinus integro instrumento (d. h. heil. Schrift) uti videtur (nach Tertull. Sprachgebrauch = constat, wie Oehler festgestellt hat; gegen Hofstede S. 23 Anm. und Weizsäcker Untersuchungen S. 230) non callidiore ingenio quam Marcion manus intulit veritati. Marcion enim exserte et palam machaera non stilo usus est — — Valentinus autem pepercit, quoniam non ad materiam scripturas, sed materiam ad scripturas excogitavit: so wird man diese Angaben für richtig halten müssen. — Ob uns nun aber direkte einzelne Citate Valentins aus dem Johannesevangelium überliefert sind? Auf Grund der Philosophumena und ihres φησίν behaupten es Bleek S. 227, Meyer Komm. S. 16, Guericke Isagogik S. 203, Jacobi Deutsche Ztschr. 1851 Nr. 28 f. 1853 Nr. 24 f., Ewald Jahrbb. V S. 200 f., Tischendorf S. 43 ff., Riggenbach S. 63 ff. u. s. w., während Zeller, Baur,

Scholten, Volkmar, Hilgenfeld es leugnen. Durch φησίν dem Valentin selbst in den Mund gelegt werden von Hippolyt: Joh. 10, 8 πάντες οἱ πρὸ ἐμοῦ ἐληλυθότες κλεπταὶ καὶ λησταί εἰσιν; ferner kommt zweimal als Bezeichnung Valentins für den Teufel ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου vor Philos. VI, 35 u. 33 u. 34 — sonst nur bei Joh. 12, 31. 14, 30. 16, 11 —: es scheint dieß ein feststehender Terminus in Valentins Schule gewesen zu sein. Aber wir sahen schon, daß bei der sonstigen Freiheit, mit welcher Hippolyt das φησίν gebraucht, dieß zum zwingenden Beweis nicht ausreicht. Die Entscheidung wird nur aus der Gesammtdarstellung des Valentianischen Systems durch Hippolyt erholt werden können. Kann festgestellt werden — und das ist wohl das wahrscheinlichste — daß Hippolyt das valentinianische System zwar in einer späteren, wohl ebenfalls der ptolemäischen, Form darstellt, aber durchzogen mit bestimmten Citaten, die auf Valentins eigene Schriften zurückgehen, so ist es wahrscheinlich, daß wir auch unter den Citaten mit φησίν Citate Valentins selbst haben. Aber wie dem auch sei — durch die allgemeineren Untersuchungen, welche oben geführt worden sind, ist die Frage ob Valentin das Johannesevangelium, und zwar als eine kanonische Schrift gekannt habe, jedenfalls entschieden.

Was die **ophitischen Sekten** betrifft, so führt Hippolyt in den Philosophumenen allerdings zahlreiche johanneische Citate derselben an: von den „Naassenern" Joh. 1, 3. 9. 2, 1—11. 3, 6. 8. 4, 10. 14. 21—24. 5, 37. 6, 44. 53. 8, 21. 9, 1. 10, 9. 13, 33, von den „Peraten" Joh. 1, 1—4. 3, 14. 17. 8, 44. 10, 17; von den „Sethianern" 4, 7—14, und vom Gnostiker „Justin" Joh. 4, 10—14. 19, 26. Allein die Form dieser Gnosis wie sie hier vorliegt ist nicht die ursprüngliche, wenn auch manches Alte darunter ist, wie denn Hippolyt wohl nicht unrichtig (V, 6 S. 132) die Naassener als die frühesten Gnostiker bezeichnen wird. Wir können daraus nur die Bestätigung des anderweitig Feststehenden erholen, daß in der 2. Hälfte des 2. Jahrhunderts das Johannesevangelium nicht bloß in der Kirche sondern auch in den Kreisen der Gnosis in hohem kanonischen Ansehen gestanden.

Entscheidender ist die Frage über die Stellung **Markions** zum

Johannesevangelium. Markion ist der erste Kritiker, der sich ganz in der Weise der Tübinger Schule immer wieder auf Gal. 2 berufen hat, um aus dieser Stelle eine differentia praedicationis zwischen Paulus und den Urapostеln zu erweisen (Vgl. Tert. adv. Marc. I, 20. IV, 3. V, 3. praescr. 23). Für seine Aufgabe erachtete er, das durch die Urapostel vergesetzlichte und judaisirte Evangelium Christi wieder in seiner reinen Gestalt herzustellen. Vgl. Iren. III, 2, 2 apostolos admiscuisse ea quae sunt legalia salvatoris verbis. III, 12, 12 apostoli quae sunt Judaeorum sentientes, scripserunt etc. Deßhalb korrigirte er, wie er es selbst gestand, die pauliniſchen Briefe und das Lukasevangelium, weil sie von den judaizantes evangelizatores Zusätze erhalten hätten. Tert. adv. Marc. IV, 4: id evangelium quod Lucae refertur penes nos ipsum est quod Marcion per antitheses suas arguit ut interpolatum a protectoribus Judaismi. V, 19 über Kol. 1, 15 ff. si haec pseudapostoli nostri et judaici evangelizatores de suo intulerint etc. Denn sein Kanon lautete, wie ihn seine Schüler angaben, adv. Marc. I, 20: Marcionem non tam innovasse regulam separatione legis et evangelii quam retro adulteratam recurasse. Markion erklärte sich über die Gründe, warum er den Kanon der katholischen Kirche nicht annehme, in einem Briefe, welchen Tertullian noch gekannt hat und auf welchen er sich in seiner Polemik ausdrücklich beruft adv. Marc. I, 1. IV, 4. de carne Chr. 2: rescindendo quod retro credidisti, sicut et ipse confiteris in quadam epistola et tui non negant etc.

Wenn nun im Zusammenhang hiemit Tertullian schreibt (adv. Marc. IV, 3): von Gal. 2 aus connititur ad destruendum statum eorum evangeliorum quae propria et sub apostolorum nomine eduntur, vel etiam apostolicorum, ut scilicet fidem quam illis adimit suo conferat — vgl. auch in Verbindung hiemit: etsi reprehensus est Petrus et Joannes et Jacobus etc. —; wenn er ferner de carne Chr. 3, nachdem er vorher von jenem Briefe gesprochen, schreibt: si scripturas opinioni tuae resistentes non de industria alias rejecisses, alias corrupisses, confudisset te in hac specie evangelium Joannis —: so kann man nicht mehr leugnen, daß Markion das Johannesevangelium gekannt hat. Er hat es gekannt, und er hat

es als apostolisch-johanneisch gekannt. Eben deßhalb hat er es verworfen. Schriften von Urapostеln konnte er in seinem Kanon nicht brauchen. Denn sie haben nach seiner Meinung alle die Lehre Christi judaistisch verderbt. Es versteht sich hier von selbst, daß unter den von Markion verworfenen Evangelien quae propria et sub apostolorum nomine eduntur nicht wie Zeller meinte apokryphische, des Thomas, Matthias u. s. w., zu verstehen seien. Man braucht nur die Polemik Tertullians im Zusammenhang zu lesen, um sich zu überzeugen, daß nur von Evangelien der Kirche die Rede ist. Jene apokryphischen brauchte Markion gar nicht zu verwerfen, da sie von der Kirche gar nicht angenommen waren (vgl. Bleek S. 228). Man kann auch nicht sagen, Tertullian habe von seiner Voraussetzung aus, daß der Kanon der Kirche ächt und alt sei, den Markion auch für den Nichtgebrauch solcher Schriften, wie des 4. Evangeliums, verantwortlich gemacht, die Markion noch gar nicht kennen konnte, weil sie zu seiner Zeit noch gar nicht existirten. So haben seiner Zeit Baur, Schwegler, Zeller u. s. w. den Markionitischen Lukas für den ursprünglichen, den kanonischen für den späteren gehalten und so denn Tertullians Polemik der Ungerechtigkeit angeklagt. Aber auch jene haben seit Volkmars Nachweis anerkennen müssen, daß das Verhältniß beim Lukasevangelium das umgekehrte ist; dieselbe Erfahrung würde sich beim Johannesevangelium wiederholen. Man braucht auch nur adv. Marc. IV, 1—6 aufmerksam zu lesen, um zu sehen, daß Tertullian, der Markions Werk ja kannte, bei diesem selbst gelesen haben muß, daß und warum er die urapostolischen Evangelien — also Matthäus und Johannes — verwarf. Vgl. nur z. B. IV, 2: Marcion Lucam videtur elegisse quem caederet, und die ganze Beweisführung dieses Kapitels, aus der deutlich hervorgeht, daß Markion unsere vier Evangelien (apostolorum u. apostolicorum) kannte. So wird es also bei Weizsäckers Urtheil (S. 230) sein Bewenden haben: „Tertullian hat nicht bloß vermuthet, daß Markion die andern Evangelien gekannt und beseitigt habe, sondern er hat es als Thatsache gewußt: denn er hat die Gründe gekannt, welche Markion dafür angab, er hat diese bekämpft, und diese beziehen sich besonders auf das Johannesevangelium."

Es ist eine ganz grundlose Behauptung wenn Hilgenfeld (Krit. Untersuch. 1850 S. 478), Volkmar (Das Ev. Marcions 1852 S. 261 ff. Ursprung u. s. w. S. 76), Strauß (Leben Jesu 1864 S. 68) und Scholten (Aelteste Zeugnisse 1867 S. 73—84) versichern, das Johannesevangelium hätte dem Markion für seine Zwecke besser gepaßt als das Lukasevangelium; daß er es nicht erwählte, da es doch „ganz wie aus Markions Seele" redet (Volkmar Ursprung a. a. O.), sei ein Zeichen dafür, daß es noch nicht existirte. Vielmehr eben weil er es kannte und zwar als urapostolisch, mußte sein falscher Paulinismus es verwerfen. Mit der angeblichen Gnosis des 4. Evangeliums aber vertrug sich seine Gnosis ganz und gar nicht. Man kann das leicht an vielen Stellen des Evangeliums nachweisen (vgl. Hahn Evang. Markions S. 269—274). Beschränken wir uns nur auf die beiden ersten Kapp. des Evangeliums, um zu sehen wie vieles darin mit dem System Markions im Widerstreite stand. So 1, 3: denn der bonus deus und sein Christus haben nichts geschaffen; 1, 6—8: der Täufer ist nach Markion nicht Vorläufer sondern Antipode Christi; 1, 10: Christus hat mit der Weltschöpfung nichts zu thun; 1, 11: Christus kam nach Markion nicht in seine Welt, sondern in eine ihm fremde, ihm nicht gehörige; 1, 14: Markion muß als Doket das verneinen; 1, 15—36: Markion mußte diesen Abschnitt verwerfen wie 1, 6—8; 1, 41: hier mußte τῶν ἀκουσάντων παρὰ Ἰωάννου fallen; 1, 45—46: nach Markion hat weder Moses noch die Propheten über Christus geschrieben; noch ist dieser vollends in Nazareth geboren; 1, 48: der „ächte Israelite" ist kein Lob aus Jesu Munde nach Markion; 1, 50 ff.: der Christus Markions konnte Nathanaels Ausspruch nicht billigen; 2, 1—11: der Christus Markions konnte auf keiner Hochzeit Gast sein; 2, 12: Jesus hat nach Markion weder Brüder noch eine Mutter u. s. w. Also kann keine Rede davon sein, daß das johanneische Evangelium dem Markion besser gepaßt haben würde als das lukanische. Vielmehr von seinem Standpunkte aus mußte er es auch um seines Inhaltes willen verwerfen.

Es hat sich somit ergeben, daß Markion das Johannesevangelium kannte und zwar als apostolisches. Es ist also zu seiner Zeit in unfraglichem kirchlichen Gebrauch und Ansehen gestanden. Nun

stammt aber Markion aus Kleinasien, hat wohl auch bereits, ehe er nach Rom kam (um 140), eine längere Wirksamkeit in Kleinasien ausgeübt; um so entscheidender ist sein Zeugniß für dieß Evangelium des nach aller Tradition kleinasiatischen Apostels.

Das Resultat dieser Untersuchungen ist demnach: daß um die Mitte und schon vor der Mitte des 2. Jahrhunderts — bis 130 hinauf — in gnostischen Kreisen das Johannesevangelium gekannt und als apostolisch angesehen war. Also kann von einer Entstehung desselben um jene Zeit nicht die Rede sein. Die Thatsache einer so frühen und allgemeinen Geltung als apostolische Schrift innerhalb der Gnosis setzt die allgemeine Anerkennung von Seiten der Kirche voraus. Diese Thatsache nöthigt mit der Entstehung jedenfalls bis zum Anfang des 2. Jahrhunderts zurückzugehn. Dann aber kommt das Dasein des 4. Evangeliums — und wo man es kannte, kannte man es unter keinem andern Namen als unter dem des Apostels Johannes — mit den ersten Erinnerungen an den großen Apostel Kleinasiens in so unmittelbare Berührung, daß dadurch eine Täuschung ausgeschlossen ist. Hat das Evangelium als Schrift des Apostels am Anfang des 2. Jahrhunderts in Kleinasien — wie in den übrigen Provinzen der Christenheit — existirt und gegolten, und hat Johannes in Ephesus und bis in die Zeiten Trajans herab gelebt, dann schließen sich diese zwei Thatsachen so fest aneinander, daß ein Irrthum der Tradition sich nicht trennend zwischen sie eindrängen kann.

Kann man nun die frühere Position nicht mehr behaupten, welche den Ursprung des Evangeliums weit in das 2. Jahrhundert herabschob, und glaubt man doch aus anderweitigen Gründen diese Schrift nicht für eine apostolische ansehen zu dürfen, so bleibt nichts übrig als den kleinasiatischen Aufenthalt des Apostels Johannes zu verneinen. Das ist denn die Position, welche Keim unter Zustimmung von Scholten u. s. w. eingenommen hat.

5. Der Aufenthalt des Apostels Johannes in Ephesus.

Daß der Apostel Johannes die letzte Zeit seines Lebens — etwa von der Mitte der sechziger Jahre an — in Ephesus zugebracht habe und daselbst hochbetagt gestorben sei, galt bis weit herunter als un-

fragliche Thatsache. Erst neuerdings ist diese Ueberlieferung im Zusammenhang mit der johanneischen Frage überhaupt in Zweifel gezogen worden. Vogel 1801 S. 6 f. leugnete sie zuerst; Reuterdahl de fontibus historiae Eusebianae, Lond. Goth. 1826 S. 24 ff. verhielt sich kritisch zu einzelnen Stücken derselben; mit Entschiedenheit bestritt sie Lützelberger 1840; was ihn bei dieser Untersuchung bestimmte, spricht er unverholen aus. Stehe der Aufenthalt und das hohe Lebensalter des Apostels Johannes in Ephesus fest, dann sei es nicht möglich, daß in der ersten Hälfte des 2. Jahrhunderts eine Schrift unter seinem Namen auftauchen konnte, welche nicht von ihm stammte. Es mußten zu viele leben, die den Apostel gekannt hatten und denen die Täuschung oder der Irrthum nicht verborgen bleiben konnte. Sollte also das Evangelium dem Apostel abgesprochen werden, dann müsse der Irrthum in der Prämisse d. h. in der Ueberlieferung vom ephesinischen Aufenthalt des Johannes nachgewiesen werden. Lützelberger machte als Gründe besonders geltend: 1. die christologischen Häresien in Kleinasien seien unbegreiflich, wenn ein Apostel mit seiner Autorität entgegengestanden hätte; 2. die Ueberlieferung stamme erst von Irenäus, vor ihm existire sie nicht; 3. Irenäus aber habe auch viel offenbar Irriges von Johannes berichtet; 4. er sei in frühester Jugend bei Polykarp gewesen, also habe er sich im Alter wohl irren können über das, was er damals gehört; 5. hätte der Apostel Johannes zur Zeit gelebt, als Lukas sein Evangelium schrieb, so würde sich dieser bei Johannes und nicht bei untergeordneten Gewährsmännern erkundigt haben; 6. wenn Paulus Gal. 2, 6 von den drei Säulen ὁποῖοί ποτε ἦσαν im Präteritum schreibt, so muß wenigstens einer gestorben gewesen sein. Da nun Petrus und Jakobus damals noch lebten, so war Johannes schon todt. Also ist er nicht nach Kleinasien gekommen und „kann folglich daselbst auch weder die Offenbarung noch ein Evangelium noch einen Brief geschrieben haben". Diese Kritik fand ihre Widerlegung durch Grimm in Ersch-Grubers Encyklopädie 2. Sektion, 22. Theil S. 8 ff. (Johannes der Apostel) und S. 217 ff. (Johannes der Presbyter). Gegen das erste Argument verweist Grimm auf die Erfahrungen, die Paulus in seinen Gemeinden zu machen hatte;

gegen das zweite erinnert er an das Bedenkliche der argumenta e silentio überhaupt, und daß ein solches Argument nur dann beweiskräftig ist, wenn sich eine absolute Nothwendigkeit der postulirten Erwähnung darthun läßt. Daß dieß nicht der Fall sei, sucht er im Einzelnen nachzuweisen. Der dritte Grund beruhe auf Mißverständnissen und beweise zu viel; der vierte widerlege sich durch die Lebhaftigkeit der Erinnerungen des Irenäus; der fünfte dadurch, daß Lukas nicht in Kleinasien lebte, als er für sein Evangelium die Materialien sammelte, und der 6. bedarf keiner Widerlegung. Zur Widerlegung Grimms aber kam die scharfe Zurückweisung von Seiten Schweglers hinzu, Jahrbb. 1842 S. 293 ff. Ich hebe aus dieser Kritik Schweglers Einiges heraus, was noch jetzt wieder gehört zu werden verdient. Wenn Lützelberger mit dem Ergebnisse schließt, daß nicht nur die Authentie des Evangeliums, der Briefe und der Apokalypse, sondern der kleinasiatische Aufenthalt des Apostels überhaupt in Abrede zu stellen sei — „was soll die Kritik hierauf sagen? Es ist unter den vorliegenden geschichtlichen Verhältnissen schwer, einem Läugnenden und zur Skepsis Entschlossenen die Faktizität einer auf Ueberlieferung beruhenden Thatsache anzudemonstriren. Da alles Geschichtliche seine Gewißheit nicht in sich selbst trägt, da das Glaubwürdigste zum Unglaubwürdigsten sich nicht wie Wahrheit zum Irrthum, sondern wie höhere Wahrscheinlichkeit zur geringeren verhält, so ist es ein gewagter Versuch, geschichtliche Evidenz da herstellen zu wollen, wo wie im vorliegenden Fall eine Mischung von Historischem und Sagenhaftem unbestrittene Thatsache ist". Aber wenn es auch schwer ist „den historischen Kern vom sagenhaften Ansatz loszuschälen" — „setzt nicht das Gewinde der Dichtung einen Stamm voraus, an dem er sich hinaufgerankt hat? Kann der apokryphische Presbyter Johannes, auf welchen auch Lützelberger, als auf die Veranlassung der Sage rekurrirt, obwohl seine Historicität unendlich zweifelhafter ist als diejenige des Apostels, da namentlich Irenäus nichts von ihm weiß — kann der Presbyter diese Stelle ausfüllen?" „Lützelberger läßt gegen die Mitte des 2. Jahrhunderts das 4. Evangelium vom Euphrat herüber nach Kleinasien wandern und hier zur Entstehung und Ausbildung der

kirchlichen Tradition über den Apostel Johannes wesentlich beitragen. Und um dieselbe Zeit ist es doch, daß die kleinasiatische Kirche, in die Paschastreitigkeiten mit der römischen verwickelt, an die Autorität ihres Apostels appellirt. Diese Provokation zeigt zur Genüge, daß die Tradition vom Apostel auf das Bewußtsein der ganzen kleinasiatischen Kirche sich gründet und keineswegs aus dem Evangelium, mit dem sie sich in der vorliegenden Beziehung im Widerspruch befindet, geflossen ist." Wo ist nun das 4. Evangelium nach Lützelberger entstanden? Die Apostel, die es erwähnt, wirkten im hinteren Asien, in den Gegenden von Edessa u. s. w. Hier in Edessa nun hat in den Jahren 130—135 ein philosophisch gebildeter Christ, der die synoptischen Evangelien nicht kannte, das 4. Evangelium in der Absicht verfaßt, heidnische und jüdische Einwürfe gegen das Christenthum zu widerlegen. Vom Euphrat herüber wanderte es in den Jahren 160—170 über Kappadocien und Phrygien — hier mit dem 21. Kap. bereichert — in das vordere Asien und ward dann in Ephesus, wo sich inzwischen das Grab des Johannes, des Jünger des Herrn, vorgefunden hatte, für ein Werk des Ap. Johannes gehalten! Edessa wird erst gegen Ende des 2. Jahrhunderts aus Anlaß des Gnostikers Bardesanes genannt; seine frühere Geschichte ist ein leerer Raum — „gerade darum recht geeignet, zum Bauplatz für leere Hypothesen zu dienen. Die ganze Hypothese ist mit einem Worte ein phantastisches Hirngespinnst" (Schwegler a. a. O. S. 300).

So schien denn jene Ansicht, obgleich Weiße in den Berliner Jahrbb. für wissensch. Kritik 1840, 2. Bd. Nr. 21—23 und der Recensent (Schnitzer?) der Halle'schen Allgem. Literaturzeitung 1840, Nr. 134—137 sich für sie erklärten, für immer aus der Welt geschafft zu sein; der ephesinische Aufenthalt des Apostels galt auch bei der Tübinger Schule als unfraglich; ja er gewann eine fundamentale Bedeutung für ihre ganze Konstruktion der Kirchengeschichte: die Apokalypse als Werk des Apostels in Ephesus diente zum Beweis der judenchristlichen und antipaulinischen Denkweise und Thätigkeit desselben, und das späte Zeugniß des ephesinischen Bischofs Polykrates über Johannes und sein Verhalten zur Paschafeier erschien als sicheres Dokument und als zweifellose Bestätigung jener Richtung.

Erst Keim I, 161ff. hat nicht bloß die johanneische Abfassung des Evangeliums sondern auch der Apokalypse und den ephesinischen Aufenthalt des Apostels überhaupt mit ähnlichen Gründen wie Lützelberger, nur etwas tumultuarischer als dieser, entschieden geleugnet. Er beruft sich auf das Schweigen vor Irenäus, wozu das positive Gegenzeugniß des Papias komme, der „einen Apostel Johannes in Kleinasien weder persönlich gekannt noch auch vorausgesetzt hat". Man hat „in späterer Zeit, in Kleinasien so gut wie in Korinth oder Rom, begierig nach dem Besitz von Aposteln, von Trägern der reinen Ueberlieferung gegen die Gnosis, den so sichtlich Kleinasien zufallenden Johannes „den Alten" oder „den Presbyter", der bis zu den Aposteln, ja bis zum Herrn hinauf und bis in's zweite Jahrhundert hinabreicht, mit dem Apostel Johannes verwechselt". „Unter dem Zusammenwirken von Mißverständnissen und Zeitbedürfnissen hat zuerst Irenäus, ein geborner Kleinasiate, Johannes den Apostel Kleinasiens seit etwa 190 n. Chr. proklamirt" (S. 162). Was er als Knabe von Polykarp über den Presbyter hörte, hat er auf den Apostel übertragen und so jenen in diesen umgewandelt. Daß es so sich verhält, ist leicht zu erkennen. Denn Irenäus nennt den Polykarp einen Augen- und Ohrenzeugen des Apostels Johannes und vieler Apostel, und doch einen Zeitgenossen und Freund des Papias. Wie kann er aber jener sein, wenn doch Papias den Apostel Johannes in Kleinasien nicht kannte? Papias ist Schüler nicht des Apostels sondern eines andern Johannes, also auch Polykarp. Dieser Johannes, nicht der Apostel, ist die Quelle der apokalyptischen chiliastischen Träumereien des Papias, wie Eusebius bezeugt, während sie Irenäus auf den Apostel zurückführt. „Die seltsamen Doppelgänger fallen im Namen, im Titel, im Alter, in der Zeit, in der Lokalität, in den Grundzügen so rein zusammen, daß nur dem Unverstand oder dem Eigensinn der Satz übrig bleibt, die Doppelgänger haben im Ernste neben einander existirt" (S. 164). Wittichen, Holtzmann, Scholten, Ziegler u. a. fielen Keim zu. Ewald, Steitz, Hilgenfeld, Krenkel widersprachen entschieden. Wittichen 1869 läßt das 4. Evangelium zwar vom Apostel Johannes zwischen 70 und 80 geschrieben sein, aber in Syrien gegen essenische Judenchristen, und

erklärt S. 102 f. mit Berufung auf Keim die Angaben des Irenäus und Polykrates — denn um diese handle sich's allein — „nach sicheren Resultaten der Kritik" für einen „Knäuel von Mißverständnissen und Irrthümern". Ebenso urtheilt Holtzmann in seiner „Kritik der Epheser- und Kolosserbriefe" 1872 im Zusammenhang mit dem Resultat, welches er gefunden zu haben glaubt, daß die Abfassung des Epheserbriefs um 100 nach Ephesus zu setzen sei. Irenäus hat die Vereinerleiung der beiden von Papias noch ganz deutlich auseinandergehaltenen Männer mit Namen Johannes verschuldet, und dieser Irrthum „ist für das gesammte Urtheil der Folgezeit maßgebend geworden" (S. 323). „Jedenfalls hat einer der letzten Kenner der verloren gegangenen λογίων κυριακῶν ἐξηγήσεις, der im 9. Jahrh. schreibende Georgios Hamartolos es in diesem Werke gelesen, der Zebedäide Johannes sei von den Juden getödtet worden — also doch wohl in Palästina, nicht in Ephesus" (S. 322)! Und der Recensent im Literar. Centralblatt 1873 Nr. 13 meint, es sei „nicht abzusehen wie Holtzmann Unrecht haben sollte". H. Ziegler kommt in einem Berliner Gymnasialprogramm „Des Irenäus Lehre von der Autorität der Schrift, der Tradition und der Kirche" 1868 S. 23 f. kurz auch auf diese Frage zu sprechen und erklärt auch nicht zu wissen „was man der Argumentation Keims begründeter Weise entgegenhalten könnte". Wo möglich noch entschiedener aber als Keim verwirft Scholten, „Der Apostel Joh. 1872 (holländ. 1871)" die altkirchliche Tradition vom ephesinischen Aufenthalt, die er in seiner Schrift über das Evang. nach Joh. 1864 noch vertreten hatte. Um sich des unbequemen Briefs des Irenäus an Florinus mit seinen Jugenderinnerungen an Polykarps Erzählungen vom Apostel Johannes zu entledigen, erklärt Scholten diesen Brief für eine spätere Tendenzschrift (S. 63—73). Doch hat diese Behauptung bis jetzt keine Zustimmung gefunden.

Keims Behauptungen blieben aber nicht ohne entschiedenen Widerspruch. Schon Ewald erklärte sich gegen ihn in den Gött. Anz. 1867. 41. St. daran erinnernd, daß auch wenn Irenäus den Papias unrichtig verstanden „wir über das Wirken des Apostel Johannes Zeugnisse besitzen, die von Papias und Irenäus ganz unabhängig sind. Aber es scheint wirklich, als ob unser Verfasser (Keim)

bloß weil ihm das lange Leben und Dasein des Apostels in Ephesus aus anderweitigen der Sache selbst fremden Ursachen beschwerlich ist, sich zu dieser Vermuthung gedrängt gesehen habe". Genauer geht Steitz Stud. u. Krit. 1868, 3 S. 487 ff. auf die Frage ein. Der Behauptung Keims, die Apostel seien alle schon vor der Apokalypse (um 70) gestorben, stellt er die Bemerkung Hegesipps (um 176, Eus. III, 32, 7) gegenüber, daß Apostel bis auf Trajans Zeit gelebt haben. Wenn Keim aus dem angeblichen Schweigen des Papias einen lauten Tadel des Johannesevangeliums macht, so ist nicht einmal jenes sicher: Eusebius bringt keine Zeugnisse aus Papias bei, weil er es für unnöthig hält. Der Tadel aber, den Keim in den papianischen Worten von den πολλὰ λέγοντες findet, ist um nichts besser als wenn Schwegler und Köstlin dieß seiner Zeit auf Paulus und die Pauliner bezogen haben. Irenäus soll den Apostel und den Presbyter Johannes verwechselt haben? Aber wenn er Polykarps Umgang mit Aposteln und mit vielen, die Christum noch gesehen haben, betont (Eus. IV, 14, 3. Iren. III, 3, 4), so unterscheidet er ja offenbar beide Kategorien. Der Johannes, von welchem Apollonius (Eus. V, 18, 14) erzählt, daß er einen Todten in Ephesus erweckt, soll nach Keim nicht der Apostel, sondern der Apokalyptiker sein. Aber der Apokalyptiker ist ja bis auf Dionysius Alexdr. eben der Apostel. Und auch Eusebius versteht unter jenem Johannes den Apostel. Also gab es eine kleinasiatische Tradition über den Apostel in Ephesus schon 175 und nicht erst seit Irenäus 190. Apollonius aber verweist seine montanistischen Gegner auf das öffentliche Archiv in Ephesus (V, 18, 9): also ist er in den dortigen Ueberlieferungen heimisch. Der Brief des Irenäus an Viktor in Rom macht eine Verwechslung unmöglich. Denn man würde in Rom dieselbe nicht ohne Weiteres hingenommen haben. Sollen Alle: Irenäus in Gallien, Klemens in Alexandrien, Apollonius und Polykrates in Kleinasien, Aniket und Viktor in Rom, am Ende Polykarp selbst ohne Ausnahme diesem Irrthum erlegen sein und durch das Prädikat „Jünger des Herrn" getäuscht, den Presbyter für den Apostel gehalten haben?! Diese Argumente vermochte Keim Protest. K.-Z. 1871 S. 535 ff. nicht zu entkräften. Hilgenfeld hatte schon Zeitschr. f. wiss. Theol. 1868, 2

S. 230 ff. Widerspruch gegen Keim erhoben und kommt 1872 S. 376 ff. wieder darauf zurück. Er betont wie Steitz besonders den Brief des Irenäus an Viktor von Rom und seine Erinnerung an die in Rom kontrollirbaren Verhandlungen Polykarps mit Aniket (155—166) und des Polykarp Berufung auf die Praxis des Apostels Johannes in der Passahfeier. Wenn Scholten den für die Johannesfrage entscheidenden Brief des Irenäus an Florinus für unächt erklärt, so sei das eine „verzweifelte Behauptung" (S. 378). Die Mittheilungen des Klemens von Alexandrien aber über Johannes ruhen auf selbständigen Quellen und die oben erwähnte Erzählung des Apollonius, welche den ephesinischen Aufenthalt des Apostels voraussetzt, ist nicht von Irenäus abhängig.

Zu diesen Vertheidigern der Ueberlieferung gesellte sich auch Krenkel Der Ap. Joh. 1871 (Johannes in Ephesus S. 133—178), welcher vom Gesichtspunkt der judenchristlichen Richtung des Apostels und Apokalyptikers ausgeht. Vor Allem wendet sich seine Kritik gegen das Keim'sche argumentum e silentio. Die neutestamentlichen Schriften erwähnen den ephesinischen Aufenthalt nicht, weil sie entweder früher geschrieben sind oder keine Veranlassung dazu haben. Die ignatianischen Briefe aber sind „sammt und sonders unächt", und daß ihr „eifrig paulinischer Verfasser von Johannes schweigt, wie umgekehrt Justin der Märtyrer, welcher Johannes und seine Apokalypse hochschätzt, des Paulus mit keiner Silbe gedenkt", „ist ganz in der Ordnung". Wie sollte aber der Brief Polykarps dazu kommen von Johannes zu sprechen, da er an eine europäische Gemeinde gerichtet ist, die mit Johannes nie in Verbindung stand? Die viel besprochene Stelle des Papias aber (Eus. III, 39) über seine Gewährsmänner beweist nicht gegen Johannes, da sie die Möglichkeit nicht ausschließt, daß Papias einen oder den andern Apostel persönlich gekannt habe. Die genaue Erörterung der einzelnen — es sind ihrer sieben — Aeußerungen des Irenäus über den Apostel Johannes führt Krenkel zu dem Resultat, daß hier ein Mißverständniß nicht anzunehmen sei, „somit das Zeugniß des Irenäus in voller Kraft bleibe". Dasselbe Resultat ergibt sich für ihn bei der Besprechung der Aeußerungen des Polykrates. „Man durchmustere doch

einmal die Zeugnisse für unbestrittene historische Thatsachen und man wird wenige finden, welche sich an Gewicht den eben erörterten Aussagen über die kleinasiatische Wirksamkeit des Apostels Johannes vergleichen ließen. Wie manches, was selbst die kühnste Kritik noch nicht anzutasten gewagt hat, müßten wir in das Reich der Fabel verweisen, wenn es unter unsern Geschichtsforschern Brauch würde, solchen Urkunden wie dem Briefe des Irenäus an Florin ohne zwingende Gründe ihre Beweiskraft abzusprechen."

Es ist immer eine bedenkliche Sache, wenn eine viel bezeugte und allgemein angenommene geschichtliche Ueberlieferung nur durch ein argumentum e silentio widerlegt werden soll. Schon längst hatten wir uns die Aeußerung Varnhagens von Ense zum 9. Juni 1839 in seinen Tageblättern (Briefe von A. v. Humboldt an Varnh. von Ense 3. Aufl. 1860 S. 57 f.) notirt, an welche auch Krenkel (S. 139) erinnert: „Humboldt bestätigt meine auch schon öfters ausgesprochene Behauptung, daß aus dem Schweigen der Autoren nicht zu viel gefolgert werden dürfe. Er führt drei wichtige, ganz unleugbare Thatsachen an, von denen man da, wo man es am meisten voraussetzen müßte, kein Zeugniß findet, in den Archiven von Barcelona keine Spur von dem Triumpheinzug, den Columbus dort hielt, in Marco Polo keine Erwähnung der chinesischen Mauer, in den Archiven von Portugal nichts über die Reisen des Amerigo Vespucci in Diensten dieser Krone (Gesch. der Geogr. des neuen Kontinents. IV, S. 160 ff.)". Dieß Argument aber ist das eigentlich entscheidende bei Keim wie bei Scholten. Grimm hat mit Recht bemerkt (a. a. O.), daß zuerst eine absolute Nothwendigkeit der Erwähnung bewiesen sein müsse, ehe das Stillschweigen etwas beweisen könne, und hat mit Grund auf den 1. Petribrief verwiesen, in welchem wir, da er an pauliniſche Gemeinden gerichtet ist — er sei nun von wem immer geschrieben — eine Erwähnung Pauli erwarten müßten. Die Erwartungen aber, mit welchen Keim und Scholten an die verschiedenen Schriften des 2. Jahrhunderts zu gehen ein Recht zu haben glaubten, kommen dem Rechte jener Erwartung kaum gleich.

Schon die Apokalypse ist nach Scholtens Meinung ein Beweis gegen die Ueberlieferung. Denn wenn dieß Buch aus dem J. 68

vom Verfasser fingirter Weise dem Ap. Johannes zugeschrieben wird, so kann damals der Apostel nicht in Ephesus und überhaupt nicht mehr am Leben gewesen sein (S. 16). Wie hinfällig dieser Einwand ist, ist leicht zu zeigen. Daß die Apokalypse im prokonsularischen Asien entstanden, ist unfraglich. Ist der Johannes nun, den sie nennt, wirklich der Apostel, so hat dieser also dort gelebt. Ist es Fiktion, so war doch auch diese Fiktion nicht möglich, wenn es dort nie einen Apostel Johannes gab. Ist er aber ein anderer Johannes und nur mit dem Apostel verwechselt worden — so setzt dieß voraus, daß man von einem Apostel Johannes in Kleinasien wußte. Und dieß gilt schon von Justin 150. Denn dieser schrieb die Apokalypse dem Apostel zu — es sei nun mit Recht oder Unrecht. Also glaubte bereits dieser an einen kleinasiatischen Aufenthalt des Apostels. Ja bereits von der Zeit am Anfang des 2. Jahrhunderts hält es Keim S. 169 für möglich, daß man die Apokalypse dem Apostel Johannes zuschrieb: also muß schon damals jene Tradition vom ephesinischen Aufenthalt bestanden haben. Dieß steht aber der johanneischen Zeit selbst so nahe, daß jene Tradition nicht existiren konnte, wenn die Wirklichkeit ihr widersprach. So wird also die Apokalypse zum Beweis für jene Tradition.

Die Apostelgeschichte (Scholten S. 16 ff.) erwähnt nichts von Johannes in Ephesus, weil er zu der Zeit, von welcher sie berichtet, noch nicht dort war. Aus demselben Grunde auch die Briefe an die Kolosser und Epheser nicht. Aber sie sind frühestens um 80 verfaßt — wie können sie also damals noch Paulus als den großen Apostel Kleinasiens ansehen, wenn doch schon Johannes an seine Stelle getreten war (Scholten S. 18 f.)? Weil sie eben — wenn sie wirklich so spät verfaßt wären — dem Paulus untergeschoben werden sollten, um seine Autorität geltend zu machen. Holtzmann läßt den Epheserbrief um 100 in Ephesus entstanden sein (Kritik des Eph.- und Kol.br. S. 276) und fragt dann, wie sich der Verfasser desselben mit dem angeblichen Apostel Johannes in Ephesus vertrage (S. 315). Aber da müßte es mit der Beweisführung für diese späte Abfassung des Epheserbriefs besser stehen als es steht, und das Bild, das man sich vom Apostel Johannes macht, richtiger sein

als es ist. Und dann gilt hievon was von den Briefen an Timotheus (Scholten S. 19 f.). Sind sie ächt, so kann Johannes darin noch nicht vorkommen. Sind sie aber unächt, so geht die Fiktion eben auf die vorjohanneische Zeit zurück.

Daß die ignatianischen Briefe von Johannes schweigen, hat auch Grimm (a. a. O.) „befremdet". Auch die an Polykarp und an die Epheser erwähnen diesen Namen nicht. Krenkel hilft sich mit der Erwiderung, daß der eifrig paulinische Verfasser von Johannes schweigt, wie umgekehrt Justin der Märtyrer, welcher Johannes und seine Apokalypse hochschätzt, den Apostel Paulus absichtlich nicht nenne (S. 137). Auf diese Hülfe müssen wir verzichten. Denn wir glauben nicht an den schroffen Judenchristen, zu welchem die neuere Kritik den Johannes macht, und finden das Schweigen Justins nicht absichtlich. Aber wie sollte Ignatius in seinem Brief an Polykarp dazu kommen den Johannes zu erwähnen? Er war nicht sein Schüler, er hat ihn wohl nie gesehen (vgl. vorn S. 75). Im Brief an die ephesinische Gemeinde erwähnt er den Paulus c. 12 — wiewohl dieser ganze Abschnitt c. 11—13 in der Curetonschen Rezension fehlt —; aber es ist die Aehnlichkeit seines Todeswegs mit dem des Paulus, welche ihn zu dieser Erinnerung veranlaßt: πάροδός ἐστε τῶν εἰς θεὸν ἀναιρουμένων· Παύλου συμμύσται, τοῦ ἡγιασμένου, τοῦ μεμαρτυρημένου ἀξιομακαρίστου, οὗ γένοιτό μοι ὑπὸ τὰ ἴχνη εὑρεθῆναι κτλ. Wie Paulus einst auf seinem Todesgang bei ihnen vorbeizog (Ap.-Gesch. 20), so auch er. Sie sind Mitgeweihte des zum Tode Geweihten u. s. w. geworden. So möge auch er in den Fußtapfen dieses Todeswegs zur Seligkeit erfunden werden. Als ein solcher, der Paulus ähnlich zu werden begehrt, schreibt er ihnen, wie Paulus an sie geschrieben. In solcher Parallele war für die Erwähnung des Johannes kein Raum (vgl. Leuschner S. 69). Wohl aber redet Ignatius c. 11 von den Aposteln überhaupt mit denen die Epheser verkehrt haben. Der Plural kann allerdings rhetorisch sein; aber er muß es nicht sein, und es ist auch kein Grund vorhanden, warum es so sein soll. Vielmehr erinnert die Verherrlichung der ephesinischen Gemeinde c. 8 u. 9 im Zusammenhang mit dieser Stelle c. 11 an die Aeußerung des Irenäus III, 3, 4 über

Ephesus als Zeugin der Wahrheit im Zusammenhang mit der Wirksamkeit des Paulus und Johannes daselbst.

Der Brief des Polykarp ist an die paulinische Gemeinde zu Philippi gerichtet. Mit welchem Recht sollen wir hier eine Erwähnung des Apostels Johannes erwarten? Noch weniger ist beim Bericht der smyrnäischen Gemeinde über das Martyrium Polykarps abzusehen, wie hier auch nur eine Gelegenheit hätte sein können des Apostels Johannes Erwähnung zu thun, da sich dieser Bericht nicht mit dem früheren Leben des Bischofs, sondern nur mit dem Ende des Märtyrers beschäftigt.

Bedenklich wäre es allerdings, wenn das Schweigen des Papias einer Verneinung des ephesinischen Aufenthalts des Johannes gleich käme, wie ihn denn Keim nicht bloß einen Schweigenden sondern einen Redenden nennt (I, 106). Woher wissen wir, daß Papias in seinem Sammelwerke von Johannes in Ephesus schwieg? Weil Eusebius uns nichts davon berichtet? Als ob er das für nöthig zu halten Grund gehabt hätte. Aber „jedenfalls hat einer der letzten Kenner der verloren gegangenen λογίων κυριακῶν ἐξηγήσεις, der im 9. Jahrh. schreibende Georgios Hamartolos in diesem Werke gelesen, der Zebedäussohn Johannes sei von den Juden getödtet worden — also doch wohl in Palästina, nicht in Ephesus“: so schreibt wörtlich Holtzmann (Kritik des Eph.- u. Kol.br. 1872 S. 322), und Keim folgt ihm (Gesch. Jesu 3. Bearb. S. 42) auf Grund jenes „neu entdeckten Zeugnisses des Papias, welches allen Illusionen ein Ende macht und der Zustimmung des Gnostikers Herakleon sich erfreut“ mit wörtlichem Anschluß: „also in Judäa und vor der Zerstörung Jerusalems“. Hat es in Ephesus keine Juden gegeben, von denen ein Apostel getödtet werden konnte? oder hatten nur die Juden Palästina's den erforderlichen Fanatismus — wenn denn Johannes durchaus von Judenhänden getödtet worden sein soll? Aber merkwürdig, daß sonst Niemand etwas davon weiß außer jenem Georgios Hamartolos im 9. Jahrhundert! Mit diesem aber ist es eine sehr unsichere Sache. Nach Nolte Tüb. Quartalschr. 1862 S. 466 fährt der Cod. Coisl. nach ἐφέσῳ fort: μόνος τότε περιὼν τῷ βίῳ ἐκ τῶν δώδεκα μαθητῶν καὶ συγγραψάμενος τὸ κατ' αὐτὸν

εὐαγγέλιον· μαρτυρίου γὰρ κατηξίωται. Παπίας γὰρ ὁ ἱεραπόλειος ἐπίσκοπος αὐτόπτης τούτου γενόμενος ἐν τῷ δευτέρῳ λόγῳ τῶν κυριακῶν λογίων φάσκει ὅτι ὑπὸ Ἰουδαίων ἀνῃρέθη· πληρώσας δηλαδὴ μετὰ τοῦ ἀδελφοῦ τὴν τοῦ Χριστοῦ περὶ αὐτῶν πρόῤῥησιν καὶ τὴν ἑαυτῶν ὁμολογίαν περὶ τούτου καὶ συγκατάθεσιν. Und nun folgt die bekannte Erzählung Matth. 20, 20 ff. In andern Handschriften fehlt dieser ganze Passus. Er ist also unsicher genug. Aber wenn er auch ächt ist, so scheint er, wie er lautet, auf einer Verwechslung mit Jakobus dem Bruder des Johannes zu beruhen, welche dem Georgios bei flüchtiger Einsicht in Papias widerfahren ist. Soll er aber recht gelesen haben, so muß man ihn auch in dem andern gelten lassen, daß er den Johannes nach Ephesus setzt und den Papias zu einem αὐτόπτης desselben macht. Denn diese Notiz steht doch in zu engem Zusammenhang mit der andern, als daß man das eine annehmen und das andere verwerfen könnte. Was man verwirft ist das allgemein Bezeugte, was man aber annimmt ist etwas sonst nirgends Berichtetes! Sollte Georgios jene Notiz über Johannes — in Ephesus — wirklich bei Papias gelesen haben? Und Eusebius und Irenäus, von denen wir wissen, daß sie des Papias Werke kannten, haben von dieser überraschenden Nachricht nichts darin gefunden? Denn sonst würden sie doch nicht ganz anders über Johannes berichtet haben und es würde jene Nachricht nicht spurlos aus dem Gedächtniß der Kirche verschwunden sein. Wundersam! Jene Worte eines obskuren Schriftstellers aus dem 9. Jahrhundert gelten als Autorität; und was der Kleinasiate Irenäus u. s. w. berichten, wird für nichts geachtet! Was aber die angebliche Bestätigung des Herakleon betrifft — welcher nämlich bei Klem. Alex. Strom. VI, 9, 73 „als Apostel ohne Martyrium nur Matthäus, Philippus und Thomas anzuführen wisse", wodurch also jene Notiz des Georgios Hamartolos bestätigt werde (Keim Gesch. Jesu 2. Bearb. 3. Bd. S. 44 f.) — so hat Grimm (Hilg. Ztschr. 1874, 1 S. 121 f.) nur wenige Zeilen nöthig gehabt, um nachzuweisen, daß die Berufung auf dieses angebliche Zeugniß auf purer Flüchtigkeit beruhe. Denn es ist bei Klem. Alex. nicht von einem Martyrium, sondern nur von Bekenntniß (ὁμολογία, διὰ τῆς φωνῆς) vor den Obrig-

keiten die Rede, und nicht bloß „Matthäus, Philippus und Thomas" werden angeführt, sondern auch Λεῦις καὶ ἄλλοι πολλοί. „Selbst Scholten (Der Ap. Joh. S. 128) erkennt die Nichtigkeit des von Keim angeführten Grundes an."

Aber schließen die eigenen Worte des Papias, da wo er sich über seine Quellen ausspricht, nicht den ephesinischen Aufenthalt des Johannes aus? Wir müssen etwas länger hiebei verweilen. Die Worte aus der Einleitung des papianischen Werkes, wie sie uns Eusebius (III, 39, 3) aufbewahrt hat, lauten: Οὐκ ὀκνήσω δέ σοι καὶ ὅσα ποτὲ παρὰ τῶν πρεσβυτέρων καλῶς ἔμαθον καὶ καλῶς ἐμνημόνευσα συγκατατάξαι ταῖς ἑρμηνείαις, διαβεβαιούμενος ὑπὲρ αὐτῶν ἀλήθειαν. οὐ γὰρ τοῖς τὰ πολλὰ λέγουσιν ἔχαιρον ὥσπερ οἱ πολλοί, ἀλλὰ τοῖς τἀληθῆ διδάσκουσιν, οὐδὲ τοῖς τὰς ἀλλοτρίας ἐντολὰς μνημονεύουσιν, ἀλλὰ τοῖς τὰς παρὰ τοῦ κυρίου τῇ πίστει δεδομένας καὶ ἀπ' αὐτῆς παραγινομένας (Lämmer u. Hein.: παραγινομένοις) τῆς ἀληθείας· εἰ δέ που καὶ παρηκολουθηκώς τις τοῖς πρεσβυτέροις ἔλθοι, τοὺς τῶν πρεσβυτέρων ἀνέκρινον λόγους· τί Ἀνδρέας ἢ τί Πέτρος εἶπεν, ἢ τί Φίλιππος ἢ τί Θωμᾶς ἢ Ἰάκωβος ἢ τί Ἰωάννης ἢ Ματθαῖος ἤ τις ἕτερος τῶν τοῦ κυρίου μαθητῶν, ἅ τε Ἀριστίων καὶ ὁ πρεσβύτερος Ἰωάννης (οἱ) τοῦ κυρίου μαθηταὶ λέγουσιν· οὐ γὰρ τὰ ἐκ τῶν βιβλίων τοσοῦτόν με ὠφελεῖν ὑπελάμβανον ὅσον τὰ παρὰ ζώσης φωνῆς καὶ μενούσης. Papias spricht sich hier ebenso über den Beweggrund wie über die Quellen und den Inhalt seines Werkes aus. „Denn ich hatte meine Freude nicht an denen die das Viele (Vielerlei) reden wie die Menge (ihre Freude daran hat), sondern an denen die das Wahre lehren, noch an denen welche die fremdartigen Gebote einprägen, sondern an denen welche die vom Herrn dem Glauben übergebenen und von der Wahrheit selbst stammenden (Gebote einprägen)" — oder nach der anderen Lesart: „und an denen welche von der Wahrheit selbst übergeben sind" (nämlich der Kirche). Diese Worte erinnern auffällig an Polykarps Brief c. 7: διὸ ἀπολιπόντες τὴν ματαιότητα τῶν πολλῶν καὶ τὰς ψευδοδιδασκαλίας ἐπὶ τὸν ἐξ ἀρχῆς ἡμῖν παραδοθέντα λόγον ἐπιστρέψωμεν. Auch hier ist von den πολλοί die Rede, welche an ματαιότης — das ist das λέγειν τὰ πολλά — Gefallen haben, und

auch hier wird dann das Wort gegenübergestellt welches von Anfang an uns überliefert ist, oder wie Papias sagt: vom Herrn selbst dem Glauben übergeben u. s. w. Nun sind die Worte im Briefe Polykarps eine Polemik gegen die doketische Gnosis. In Anlehnung an das Kriterium der Wahrheit 1 Joh. 4, 3 bekämpft er den, nur eben weiter fortgeschrittenen, Doketismus ähnlich wie er 1 Joh. bekämpft ist: ὃς ἂν μὴ ὁμολογῇ τὸ μαρτύριον τοῦ σταυροῦ, ἐκ τοῦ διαβόλου ἐστίν· καὶ ὃς ἂν μεθοδεύῃ τὰ λόγια τοῦ κυρίου πρὸς τὰς ἰδίας ἐπιθυμίας καὶ λέγῃ μήτε ἀνάστασιν μήτε κρίσιν εἶναι, οὗτος πρωτότοκός ἐστι τοῦ Σατανᾶ. διὸ ἀπολιπόντες τὴν ματαιότητα τῶν πολλῶν u. s. w. Polykarp redet von solchen, welche das Kreuz Christi nicht bekannten, also wohl lehrten, daß Christus nicht wahrhaft gelitten habe, weil er nicht wahrhaft Mensch geworden sei (vgl. das wiederholte ἀληθῶς in den antidoketischen Partien der ignatianischen Briefe); welche ferner die zukünftige Auferstehung und das Gericht leugnen, also die Bedeutung unsrer Leiblichkeit verkennen, und dem entsprechend „die Worte des Herrn" verkehren, indem sie dieselben im Sinn einer falschen Geistigkeit deuten, damit aber gerade dem Fleische Freiheit geben, weßhalb er denn seine Worte ausgehen läßt in eine Ermahnung zur Wachsamkeit und Nüchternheit und zum Gebet. Diese Irrlehre nennt er eine ματαιότης τῶν πολλῶν: sie gab sich einen höheren Schein, während doch nichts dahinter war, und übte eine verführerische Wirkung auf die Menge aus. Sie war eine reale Gefahr. Deßhalb war ihr bereits der 1. Johannesbrief entgegengetreten, ist sie in den ignatianischen Briefen bekämpft und warnt hier Polykarp vor ihr. Dagegen war auch das Werk des Papias gemeint. Wenn Polykarp von jenen Verführern sagt, daß sie τὰ λόγια τοῦ κυρίου μεθοδεύουσιν, und Papias sein Werk λογίων κυριακῶν ἐξηγήσεις nennt, so werden wir daraus schließen dürfen, daß dieser nicht bloß allerlei Notizen sammeln wollte, sondern der Verdrehung der Herrenworte das rechte Verständniß derselben entgegenstellen. Zu diesem Behuf ging er auf die ursprüngliche, apostolische Tradition zurück, um eine authentische Interpretation der Worte des Herrn zu geben. Um diese Interpretation ist es ihm zu thun. Ist nun sein Gegensatz jener falsche Spiritualismus, vor welchem auch

Polykarp warnte, so begreift sich von da aus, daß er die realistische Seite der christlichen Heilslehre, und speziell gegenüber den Läugnern der Auferstehung u. s. w. den realistischen Charakter des zukünftigen Reiches Christi betonte. So werden sich seine chiliastischen Aeußerungen aus der Tendenz seiner Schrift unschwer erklären; aber auch, daß sie ein Gepräge trugen, welches der spiritualistischen Theologie Alexandriens nicht homogen war und nicht den Beifall des Eusebius fand.

Um nun die Sicherheit seiner Erläuterungen zu begründen, nennt er die Quelle seiner Mittheilungen. Er hat was er gibt von den Aposteln her. Es fragt sich ob nur mittelbar oder auch unmittelbar. Irenäus nennt den Papias einen Zuhörer des Johannes und Genossen des Polykarp — nämlich in diesem Schülerverhältniß —; Eusebius bemerkt dagegen, daß sich Papias in diesem Proömium keineswegs als solchen bezeichne: ἀκροατὴν μὲν καὶ αὐτόπτην οὐδαμῶς ἑαυτὸν γενέσθαι τῶν ἱερῶν ἀποστόλων ἐμφαίνει, παρειληφέναι δὲ τὰ τῆς πίστεως παρὰ τῶν ἐκείνοις γνωρίμων διδάσκει δι' ὧν φησι λέξεων, und nun folgen die obenangeführten Worte. Es ist nur das Proömium, nicht eine anderweitige Nachricht, auf welche die Ansicht des Eusebius sich gründet. In diesem Proömium ist es offenbar der Umstand, daß Papias von πρεσβύτεροι und nicht von ἀπόστολοι redet — dieß gibt Eusebius auch durch das παρὰ τῶν ἐκείνοις γνωρίμων zu erkennen —, was seine Exegese veranlaßte, aber wir werden sagen müssen: irreführte. Denn unter den πρεσβύτεροι des Papias sind offenbar die Apostel und nicht Apostelschüler zu verstehen. Zwar ist πρεσβύτεροι im kirchlichen Sprachgebrauch Ausdruck für Gemeindevorsteher. Vgl. Clem. ad Cor. 54. 55. 57; in den ignat. Briefen im Unterschied von ἐπίσκοπος ad Magn. 3. 6. 7. ad Trall. 2. 3. u. ö. Polyc. ad Phil. 6. Past. Herm. vis. II, 4 πρεσβύτεροι οἳ προιστάμενοι τῆς ἐκκλησίας. Irenäus nennt den Polykarp den μακάριος καὶ ἀποστολικὸς πρεσβύτερος; in seinem Brief an den röm. Viktor heißt es: οἱ πρὸ Σωτῆρος πρεσβύτεροι οἱ προστάντες τῆς ἐκκλησίας —. οἱ πρὸ σοῦ πρεσβύτεροι — u. s. w. Aber dieser amtlichen Bedeutung liegt doch die des Alters zu Grunde und ist nicht völlig darin aufgegangen. Die lat. Ueber-

setzung des Irenäus — die wahrscheinlich aus seiner Zeit selbst noch stammte — gibt πρεσβύτεροι durch veteres (III, 23, 3), seniores (II, 22, 5) wieder oder gebraucht damit abwechselnd (VI, 41, 2) quidam ante nos; oder er gebraucht (bei Papias) dafür ἀρχαῖος ἀνήρ (V, 33, 4) oder τὶς τῶν προβεβηκότων (V, 17, 4). So werden denn auch die πρεσβύτεροι zu fassen sein, auf welche sich Irenäus wiederholt beruft. Es sind die Männer einer früheren Generation, welche zugleich eine amtliche Stellung einnahmen. So bezeichnet denn dieser Ausdruck auch bei Papias zunächst allgemein Männer der früheren Generation, welche eine Autoritätsstellung einnahmen. Der Zusammenhang bestimmt es dann näher. Papias erzählt, daß er nach τοὺς τῶν πρεσβυτέρων λόγους gefragt habe und zählt dann lauter Apostel auf, die Reihe schließend mit ἤ τις ἕτερος τῶν τοῦ κυρίου μαθητῶν. Also die Apostel nennt er πρεσβύτεροι, und gebraucht damit identisch „die Jünger des Herrn", unfraglich im Sinn der unmittelbaren Jüngerschaft. Es sind die Männer der ersten Generation. Von ihnen unterscheidet er andere Berichterstatter wenn er schreibt: εἰ δέ που καὶ παρηκολουθηκώς τις τοῖς πρεσβυτέροις ἔλθοι, mit augenscheinlicher Anlehnung an den Gebrauch von παρακολουθεῖν Luk. 1, 3. Das sind Männer der zweiten Generation, mit denen er vielfach verkehrte.

Es darf demnach wohl als gesichertes Resultat gelten: Papias versteht unter den πρεσβύτεροι Apostel (vgl. Riggenbach Jahrbb. f. d. Th. 1868 S. 325). Er setzt den Artikel vor; es ist der Artikel der Kategorie. Den Apostelkreis bezeichnet er als seine Quelle. Es fragt sich, ob als mittelbare oder als unmittelbare. Die Präposition παρά spricht offenbar für das zweite. Denn sie bezeichnet die persönliche Vermittlung und ist die eigentlichste Präposition, wenn es sich um das Verhältniß des Schülers zum Lehrer und ähnl. handelt, vgl. z. B. 2 Tim. 3, 14 εἰδὼς παρὰ τίνος ἔμαθες. Mit Recht hat daher Zahn, Stud. u. Krit. 1866 S. 659 gegen Weizsäcker Unterss. S. 28 betont, „μανθάνειν παρά τινος heiße nie etwas anderes als „„durch persönlich empfangene Belehrung von Einem lernen"". Und auch Steitz hat ihm darin zugestimmt S. 66. Wollte Papias nur sagen, daß seine Mittheilungen im letzten Grunde aus dem Apostelkreise

stammen und von demselben durch mehrfache Vermittelung herkommen, dann hätte er richtiger ἀπό gebraucht. Wir haben keinen Grund, ihm diese Ungenauigkeit im Gebrauch der Präpositionen zuzuschreiben. Beruhen aber seine Mittheilungen theilweise auf unmittelbarer Kunde aus dem Apostelkreise, dann verstehen wir auch, daß er sie sich, wie er so nachdrücklich betont, wohl in seinem Gedächtniß eingeprägt hat und für ihre Wahrheit garantiren kann (καλῶς ἔμαθον κ. καλῶς ἐμνημόνευσα — διαβεβαιούμενος ὑπὲρ αὐτῶν ἀλήθειαν). Denn das kann man doch eigentlich nur bei unmittelbar erholter, nicht bei einer durch Mittelglieder hindurchgegangenen Kenntniß. Also würde aus diesen Worte folgen, daß Papias Apostel selbst noch gesprochen hat. Wie viele und welche, sagt er nicht. Dieß würde noch bestätigt werden, wenn die Lesart Lämmers u. Heinichens τοῖς — ἀπ' αὐτῆς παραγινομένοις τῆς ἀληθείας richtig ist. Sie stützt sich außer andern (E^{a}GHIS) vor allen auf diejenige Handschrift (O) des Eusebiustextes, welche Lämmer als die älteste (10. Jahrh.) und vorzüglichste erklärt und welche er seiner Ausgabe zu Grunde legt. Nach dem gewöhnlichen Text würden die Worte lauten: ich hatte meine Freude — an denen, welche die vom Herrn dem Glauben gegebenen und von der Wahrheit selbst stammenden (Gebote einprägen). Nach dem revidirten Text: an denen, welche die vom Herrn dem Glauben gegebenen (Gebote einprägen) und von der Wahrheit selbst herstammen. Die Wahrheit selbst ist Christus; die von ihm herstammen sind seine Schüler, die Apostel, οἱ πρεσβύτεροι. Also hat — nach dieser Lesart — Papias mit Solchen Umgang gehabt.

Daran schließt sich dann passend an: εἰ δέ που καὶ παρηκολουθηκώς τις τοῖς πρεσβυτέροις ἔλθοι. Der nächste Eindruck wird immer sein, wenn man den Text im Ganzen übersieht, daß diese den Gegensatz bilden zu den ersten: ὅσα ποτὲ παρὰ τῶν πρεσβυτέρων u. s. w. Er nennt mit deutlicher Unterscheidung die doppelte Quelle: die unmittelbare und die mittelbare, die Apostel und die Apostelschüler. Man könnte aber, diesem Zugeständniß zu entgehen, die Worte εἰ δέ που καὶ u. s. w. als Begrenzung der vorher allgemein gehaltenen Bezeichnung seines Verkehrs fassen, so daß εἰ δέ που κτλ. nicht dem Anfang, sondern jenen unmittelbar vorhergehenden

Worten entgegenstünde — wiewohl dieß gewiß eine weniger einfache und durch den Wortlaut kaum nahegelegte Beziehung wird genannt werden dürfen. Ist aber die Lesart παραγινομένοις richtig — und die handschriftlichen Autoritäten sprechen dafür —, dann ist diese Erklärung unmöglich. Wir werden also dabei stehen bleiben dürfen, daß Papias hier seine zweite Quelle nennt: bei den Apostelschülern, mit denen er in Verkehr kam, forschte er so oft er Gelegenheit hatte (— ἀνέκρινον ist wohl absichtlich im Imperf. gesetzt, vgl. Zahn S. 660 —) nach den Worten der Presbyter (der Apostel), „was Andreas oder was Petrus sagte, oder was Philippus oder was Thomas oder Jakobus oder was Johannes oder Matthäus oder ein anderer von den Jüngern des Herrn". Es ist ihm vor Allem um die genaue apostolische Tradition zu thun. Deßhalb nennt er lauter Apostelnamen: daß darunter auch Namen von Nichtaposteln vorkommen könnten, daß Johannes etwa einen Nichtapostel bezeichnen könne (Krenkel), ist nach dem ganzen Zusammenhang unmöglich. Es ist früher schon die Rede davon gewesen, daß die auffallende Stellung von Johannes und Matthäus am Schluß der Reihe sich am einfachsten daraus erklärt, daß von diesen beiden evangelische Schriften vorlagen, er also hier weniger Veranlassung und Interesse hatte nach mündlichen Aeußerungen zu fragen als bei den andern, welche die „Herrenworte" nicht aufgezeichnet hatten. Der Umstand aber, daß Papias Apostelschüler nach den Mittheilungen der Apostel fragt, ist kein Widerspruch dazu, daß er selbst noch Apostel gesehen und gehört hat. Denn wir wissen nicht, in welchem Umfang dieß Letztere der Fall gewesen ist. Es ist wohl möglich, daß es nur in beschränktem Maße stattfand. In jedem Fall mußte ihm daran liegen, seine Kenntniß durch die Mittheilungen Anderer zu vervollständigen. So ist denn auch die Nennung des Johannes kein Beweis dagegen, daß unter jenen πρεσβύτεροι, mit denen er persönlich verkehrte, auch Johannes sich befand. Ob er sich darunter befand, wissen wir allerdings nicht. Papias sagt es nicht; aber er leugnet es auch nicht.

An diese Reihe schließt er eine zweite an: ἅτε Ἀριστίων καὶ ὁ πρεσβύτερος Ἰωάννης οἱ (Lämmer läßt es mit E^aGHO weg) τοῦ κυρίου μαθηταὶ λέγουσιν. Diese Reihe ist nicht wie die vorhergehende

durch das Interrogativum, sondern durch das Relativum eingeführt, also wird sie nicht dem τί u. s. w. (so z. B. Steitz a. a. O. S. 74 f.), sondern dem τοὺς τῶν πρεσβυτέρων λόγους (vgl. Zahn S. 661) parallel zu nehmen sein: ich forschte nach dem was Aristion u. s. w. sagen. Diese hat er selbst, nicht bei Andern über ihre Mittheilungen gefragt. Deßhalb setzt er hier das Präsens λέγουσιν nicht wie vorher (εἶπεν) das Präteritum. Er fügt sie als zweite Reihe der ersten Reihe bei; denn es sind auch Jünger des Herrn — natürlich: unmittelbare Jünger, vgl. Steitz S. 78 f., nicht etwa überhaupt Bekenner der Wahrheit oder ähnlich wie Weizsäcker a. a. O. S. 27; denn sonst hätte dieser Zusatz keinen Sinn. Von Aristion wissen wir nichts. Der Presbyter Johannes hat immer viel Noth gemacht oder auch Hülfe leisten müssen. Eusebius benutzt ihn a. a. O. sofort, um ihm die Apokalypse zuzuschreiben, und erwähnt, daß ihn Papias oftmals als Gewährsmann seiner Mittheilungen nennt. Ob mit genauer Unterscheidung vom Apostel oder sonst mit näheren Angaben, sagt Eusebius nicht, und da wir das papianische Werk nicht mehr haben, wissen wir es nicht. Auch sonst wissen wir im Grunde nichts von diesem Presbyter Johannes. Zwar machen ihn die apost. Constitut. VII, 46 zum Bischof von Ephesus und Nachfolger des Apostels. Aber Polykrates, der traditionskundige Bischof von Ephesus, nennt ihn nicht; Hieronymus de vir. illustr. c. 9 berichtet von Zweifeln darüber, ob die beiden auf den Apostel und den Presbyter vertheilten Gräber in Ephesus nicht beide dem Apostel gehören — also doch wohl Zweifel an der Existenz des Presbyters. Und wenn der 2. und 3. johanneische Brief in der Ueberschrift πρεσβύτερος als Verfasser nennen, so legt die Beschaffenheit dieser kurzen Schreiben immer am nächsten, sie dem Verfassers des 1. Briefs, also dem Apostel zuzuschreiben. Und so ist es denn nicht verwunderlich, wenn Zahn (a. a. O.) unter Riggenbachs Zustimmung (Stud. u. Krit. 1867) wieder den Versuch Guericke's erneuert und unter dem Presbyter entsprechend dem papianischen Sprachgebrauch in dieser Stelle den Apostel verstanden hat, den Papias hier an zweiter Stelle noch einmal als unmittelbare Quelle nennt. Es würde dann wohl am einfachsten der Artikel demonstrativisch zu verstehen sein: Aristion

und der (genannte) Presbyter Johannes. Die einfachste Lösung des Räthsels wäre es allerdings. Mir scheint aber Eines entgegenzustehen: der Zusatz οἱ τοῦ κυρίου μαθηταί. Ist der Presbyter der Apostel, so ist dieß nicht nöthig, denn es ist schon vorher gesagt. Wohl aber war es bei Aristion nöthig. Also hätte es hinter diesem Namen folgen und daran sich erst ὁ πρεσβύτερος Ἰωάννης anschließen müssen. So aber wie die Worte lauten, bringen sie eine zweite Reihe nach jener ersten, also einen andern Johannes nach dem Apostel. Es wird demnach wohl dabei sein Verbleiben haben müssen, daß es neben dem Apostel Johannes noch einen andern „Jünger des Herrn" gleiches Namens gab, der nicht minder wie jener ein hohes Alter erreichte und eine Autorität war — gehörte er doch der Urzeit des Christenthums an — ohne daß sichaber viele Erinnerungen von ihm erhalten hätten. Er ist dem Gedächtniß der Christenheit so ziemlich entschwunden. Nicht bloß Irenäus berichtet nichts von ihm, auch Klemens der Alexandriner nicht, von Tertullian und Origenes zu schweigen. Wir werden kein Recht haben, diesen leeren Raum mit eigenen Hypothesen auszufüllen.

Der übrige Inhalt der papianischen Worte gehört nicht hieher. Ziehen wir nun das Resultat unsrer Untersuchungen! Papias führt seine Traditionen auf ihre Quellen zurück. Seine Gewährsmänner gehören der ersten und der zweiten Generation an. Seine Nachrichten stammen von Aposteln oder andern Jüngern Jesu, wie Aristion und der Presbyter Johannes, und von Apostelschülern Jesu. Er hat demnach in früherer Zeit, ποτέ — also wohl in seiner Jugend — Apostel gesprochen. Ob Johannes darunter war, sagt er hier nicht, er leugnet es aber auch nicht. Wenn Eusebius es auf Grund dieser Stelle verneint, so hat er geirrt. Weßhalb er ungeneigt war den Chiliasten Papias mit dem Apostel Johannes selbst in Verbindung zu bringen, ist leicht zu erkennen. Wenn Irenäus das Schülerverhältniß des Papias zu Johannes behauptet, so würde er ebenfalls geirrt haben, wenn er es aus dieser Stelle geschlossen hätte. Aber wo sagt er das? Er konnte es leicht aus seinen anderweitigen kleinasiatischen Traditionen haben. Also ist Papias kein Zeuge wider den ephesinischen Aufenthalt des Johannes. Eher ein Zeuge dafür.

Sein „Chiliasmus“ hängt mit der Apokalypse zusammen, die er nach dem Zeugniß der Kommentatoren der Apokalypse, Andreas und Arethas kannte, die Apokalypse aber hat ihre Heimat in Kleinasien, und wurde — wie wir schon aus dem Zeugniß Justins sahen — dem Apostel Johannes zugeschrieben. Wir lassen hier dahingestellt, ob mit Recht oder Unrecht. Aber diese Meinung, da sie wirklich war, muß doch möglich gewesen sein. Wußte man zu jener Zeit — also um die Mitte des 2. Jahrhunderts — nichts von einem Aufenthalt des Johannes in Ephesus, so konnte ihm die Apokalypse auch nicht zugeschrieben werden, jene Ansicht wäre also nicht möglich gewesen. Wir wissen ferner, daß Papias den 1. Johannesbrief gekannt hat; damit darf uns auch seine Kenntniß des Johannesevangeliums gewiß sein. Wo man diese Schriften hatte, hatte man sie als johanneische, und mit ihnen war die Tradition vom ephesinischen Aufenthalt des Johannes verknüpft. Man kann beides nicht von einander trennen. Denn es hat nicht getrennt von einander bestanden.

Es ist wunderlich, wenn Scholten, der Ap. Joh. S. 32 f. fordert, Justin hätte den ephesinischen Aufenthalt des Johannes erwähnen müssen, wenn er etwas von ihm wußte. Wissen wir, ob er ihn nicht erwähnt hat? Irenäus, meint Scholten, hätte sich auf Justin berufen, wenn es der Fall wäre. Als ob Irenäus der Kleinasiate, der sich auf seine eigene Kenntniß berief, das justinische Zeugniß nöthig gehabt hätte! Es reicht aus, daß Justin die Apokalypse dem Johannes zuschreibt, damit versetzt er ihn nach Kleinasien.

Noch befremdender, meint Scholten S. 35, sei das Schweigen des Geschichtschreibers Hegesippus. Wenn wir nur seine fünf Bücher ὑπομνήματα hätten! Da wir sie aber nicht mehr haben, können wir auch nicht wissen und sagen was darin gestanden. Durch jene Aeußerung Hegesipps aber (Eus. III, 20), daß bis auf Symeon die Kirche eine reine Jungfrau gewesen und erst dann die Ketzerei offen ihr Haupt erhoben habe, glaubt Scholten werde die Tradition von dem Gegensatz zwischen Johannes und Kerinth ausgeschlossen. Aber Kerinth stand außerhalb der Kirche, während Hegesipp von der Zeit redet, wo die häretische Gnosis in der Kirche offen hervorzutreten begann. Obendrein ist ja sein Wort überhaupt nicht so strikte zu fassen.

Der Antimontanist Apollonius in Kleinasien berichtet (Euf. V, 18) daß Johannes zu Ephesus einen Todten auferweckt habe. Daß unter diesem Johannes der Apostel zu verstehen sei, hat auch Scholten im Gegensatz zu Keim zugestanden. Wie es nun mit dieser Todtenauferweckung sich auch verhalten möge, in jedem Falle ist die Erzählung ein Beweis für die Tradition des ephesinischen Aufenthalts des Johannes. Apollonius hat 40 Jahre nach des Montanus Auftreten, noch vor Irenäus geschrieben. Um so weniger kann hier davon die Rede sein, daß er von Irenäus abhängig ist. Er vertritt selbständig die kleinasiatische Ueberlieferung. Der Irrthum müßte also bei dieser zu Hause sein. Apollonius war aber in den dortigen Ueberlieferungen heimisch. Seinen montanistischen Gegner verweist er auf das öffentliche Archiv von Asien.

Die schließliche Entscheidung liegt in den Erklärungen des **Irenäus**. Stellen wir zuerst die Aussagen des Irenäus, welche hier in Betracht kommen, im Anschluß an Scholten und Krenkel, zusammen:

1) Adv. haer. II, 22, 5 (Euf. III, 23): „Alle Aeltesten (πρεσβύτεροι), welche in Asien mit Johannes dem Schüler des Herrn zusammengekommen (συμβεβληκότες), bezeugen, Johannes habe dieß überliefert (daß nämlich Jesus zwischen 40 u. 50 Jahre alt war). Denn er verweilte bei ihnen bis auf die Zeit des Trajan. Etliche von ihnen aber haben nicht allein den Johannes, sondern auch andere Apostel gesehen."

2) III, 1, 1 (Euf. V, 8): „Nachher (nämlich nach den ersten Drei) gab Johannes der Jünger des Herrn, der auch an seiner Brust lag, ebenfalls das Evangelium heraus, als er zu Ephesus in Asien sich aufhielt."

3) III, 3, 4 (Euf. IV, 14): „Polykarp war nicht nur von Aposteln unterrichtet und hatte mit vielen, welche Christum gesehen, verkehrt, sondern war auch von Aposteln in Asien in der Gemeinde zu Smyrna als Bischof eingesetzt worden, den auch wir in unserer ersten Jugend (ἐν τῇ πρώτῃ ἡμῶν ἡλικίᾳ) gesehen haben, denn er lebte sehr lange, und sehr bejahrt, nachdem er herrlich und glanzvoll Martyrium erlitten, schied er aus dem Leben, nachdem er das allzeit gelehrt, was

er auch von den Aposteln gelernt. — — Und es gibt solche, die von ihm gehört, daß Johannes der Schüler des Herrn, als er in Ephesus zum Bade ging und den Kerinth darin sah, aus dem Badehaus herausgesprungen, ohne sich gebadet zu haben, und die Worte dazu gesprochen: laßt uns fliehen, daß nicht das Badehaus zusammenstürze, da Kerinth darin ist, der Feind der Wahrheit. — — Aber auch die Gemeinde zu Ephesus, welche von Paulus gegründet ist und bei welcher Johannes lebte bis zu Trajans Zeiten, ist ein wahrhaftiger Zeuge der Ueberlieferung der Apostel".

4) V, 30, 1 (Eus. V, 8): „Da sich dieß so verhält und in allen sorgfältigsten und alten Handschriften diese Zahl (nämlich 666) steht, und jene selbst, welche den Johannes von Angesicht zu Angesicht gesehen haben, dafür zeugen und die Vernunft uns belehrt, daß die Zahl des Namens des Thiers nach der Rechnung der Griechen durch die auf ihm befindlichen Buchstaben ausgedrückt wird" u. s. w.

5) V, 33, 3: „Gleichwie die Aeltesten (presbyteri), welche den Johannes, den Jünger des Herrn, gesehen haben, sich erinnern von ihm gehört zu haben, wie der Herr von jenen Zeiten lehrte und sprach".

6) V, 33, 4: „Dieß bezeugt aber auch Papias, der des Johannes Zuhörer, Polykarps Genosse aber war, ein alter Mann (ἀρχαῖος ἀνήρ), schriftlich in dem vierten seiner Bücher. Denn er hat fünf Bücher verfaßt. Und er fügt die Worte bei: dieß ist glaublich den Gläubigen. Und als, sagt er, Judas der Verräther nicht glaubte und fragte: wie werden solche Erzeugnisse (geniturae) von dem Herrn bewirkt werden? habe der Herr gesagt: die werden es sehen, welche dahin gelangen".

7) Brief an den römischen Bischof Viktor bei Eus. V, 24: „Auch die Aeltesten vor Soter, welche der Kirche vorstanden, die du nun leitest, Aniket nämlich und Pius, Hyginus und Telesphorus und Xystus, feierten weder selbst (nämlich den 14. Nisan τὴν ἡμέραν τὴν τεσσαρεσκαιδεκάτην τοῦ πάσχα), noch gestatteten sie es ihrer Umgebung, und nichts destoweniger hielten sie, die nicht feierten, Frieden mit denen, die aus den Gemeinden, in welchen die Feier stattfand, zu ihnen kamen, obgleich doch das Feiern den nicht Feiernden viel mehr zuwider war. Und niemals wurden wegen

dieser Sitte (εἶδος, consuetudo) irgend welche ausgeschlossen, sondern während sie selbst, die Aeltesten vor dir, nicht feierten, sandten sie den Feiernden von andern Gemeinden das Abendmahl. Und als der selige Polykarp Rom besuchte unter Aniket, und sie wegen einiger anderer Punkte etwas weniges gegen einander hatten, schlossen sie doch alsbald Frieden, ohne über diese Hauptsache mit einander streiten zu wollen (μὴ φιλεριστήσαντες εἰς ἑαυτούς). Denn weder konnte Aniket den Polykarp überreden, nicht zu feiern, da er mit Johannes dem Jünger unseres Herrn und den übrigen Aposteln, mit welchen er verkehrte, die Feier stets begangen, noch überredete Polykarp den Aniket zu feiern, da er erklärte den Brauch der Aeltesten vor ihm festhalten zu müssen."

8) Brief an Florinus, Eus. V, 20: — — „Diese Lehrsätze haben die Aeltesten vor uns, welche auch mit den Aposteln verkehrten, dir nicht überliefert. Denn ich sah dich, da ich noch ein Knabe war (παῖς ἔτι ὤν), im unteren Asien bei Polykarp, als du in glänzender Lage am königlichen Hofe warst und suchtest bei ihm in Ansehn zu kommen (εὐδοκιμεῖν). Denn ich erinnere mich genauer der damaligen Vorgänge als der jüngst geschehenen. Denn die Erfahrungen aus der Knabenzeit (ἐκ παίδων) wachsen mit der Seele zusammen und werden mit ihr eins, so daß ich noch den Ort angeben kann, an welchem der selige Polykarp saß, wenn er lehrte (διελέγετο), und sein Aus- und Eingehen und seine Lebensweise und seine Körpergestalt und die Lehrvorträge, die er zum Volke hielt, und wie er von seinem Umgang mit Johannes und mit den Uebrigen, welche den Herrn gesehen, erzählte und wie er ihre Worte mittheilte und welcher Art das war, was er von ihnen über den Herrn gehört hatte, und über seine Wunder und über seine Lehre, wie der Lehrer Polykarp, was er von den Augenzeugen des Wortes des Lebens (παρὰ τῶν αὐτόπτων τῆς ζωῆς τοῦ λόγου ab iis qui verbum vitae ipsi conspexerant) überkommen, erzählte alles in Uebereinstimmung mit den Schriften. Dieß hörte ich sowohl damals vermöge der mir widerfahrenen Barmherzigkeit Gottes mit Fleiß, indem ich es zum Andenken nicht auf Papier, sondern in mein Herz schrieb, als auch wiederhole ich es mir (ἀναμαρυκῶμαι) immer durch die Gnade Gottes unverfälscht, und

ich kann vor Gott bezeugen, daß wenn jener selige und apostolische Aelteste (πρεσβύτερος) etwas derartiges gehört hätte, er aufgeschrieen, seine Ohren verstopft haben und nach seiner Gewohnheit sprechend: „O guter Gott, auf was für Zeiten hast du mich aufgespart, daß ich dieß ertragen muß?" selbst von dem Orte geflohen sein würde, an dem er saß oder stand, als er derartige Reden vernahm".

In allen diesen Stellen redet Irenäus — das ist unfraglich — vom Apostel Johannes. Was er über diesen mittheilt, beruht außer der Schrift auf der kleinasiatischen Tradition. Die Zeugen derselben sind ihm nicht bloß Polykarp, sondern auch die Presbyter überhaupt, welche in Asien mit Johannes zusammen waren. Man mag von den Berichten dieser Aeltesten noch so viel abziehen, so bleibt doch ihr Zusammensein mit Johannes übrig. Es ist doch eine eigenthümliche Zumuthung, anzunehmen, daß Irenäus nicht bloß den Polykarp, sondern auch diese mißverstanden haben soll, indem sie nicht vom Apostel, sondern von einem andern Johannes redeten. Aber welchen Sinn könnte dieß haben, da doch ihr Zeugniß mit dem Verständniß einzelner Stellen der johanneischen Schriften im Zusammenhang gebracht wird — sowohl des Evangeliums (Nr. 1) als der Apokalypse (Nr. 4—6), die dem Irenäus wie den andern seiner Zeit für apostolisch galt? Nimmt man aber etwa an, daß Irenäus jene Aeltesten nicht selbst gesprochen, sondern ihre Aussagen aus zweiter Hand empfangen, so schiebt man jenen Irrthum in die kleinasiatische Tradition überhaupt zurück. Denn diese ist es doch, welche Irenäus mit nach Gallien genommen, und er war, als er Kleinasien verließ, reif genug, um diese Tradition sicher zu kennen.

Es reicht nicht aus anzunehmen, das antignostische Interesse habe den Irenäus verleitet, für die Tradition die er vertrat apostolische Autorität zu suchen. Denn es handelt sich hier nicht bloß um antignostisches Interesse. Und es ist nicht so, daß ihm über solchem Interesse die Zeugen der ersten Zeit unwillkürlich zu Aposteln würden. Er unterscheidet bestimmt zwischen Aposteln und andern, die Jesum gesehen (III, 3, 4. Eus. IV, 14, 3). Also konnte er auch den Apostel Johannes und den Presbyter gleiches Namens wohl auseinanderhalten (Steitz Stud. u. Krit. 1868 S. 505).

Vollends unmöglich wird jener angebliche Irrthum durch das, was er über seinen Lehrer (ὁ διδάσκαλος Euſ. V, 20) Polykarp berichtet. Dieſen ſetzt er in unmittelbares Jüngerverhältniß zu Zeugen Jeſu überhaupt, zu Apoſteln, ſpeziell zu Johannes (III, 3, 4). Er beruft ſich auf ſolche, welche ihn über den Apoſtel Johannes, ſeine Begegnung mit Kerinth im Bade u. ſ. w. haben erzählen hören (Nr. 3). Er erinnert den römiſchen Biſchof an die offiziellen Verhandlungen Polykarps mit ſeinem Vorgänger in Rom, an die Berufung des Polykarp auf den Brauch der Apoſtel in der Paſſahfeier (Euſ. V, 24). Er konnte eine ſolche Berufung in einem biſchöflichen Schreiben an den römiſchen Biſchof nicht bringen, wenn ſie nicht aktenmäßig belegt werden konnte. War der Apoſtel Johannes nicht in Epheſus, hat Polykarp ſich nicht auf ihn berufen können, ſo war die ganze Argumentation des Irenäus hinfällig. In Rom aber mußte man von dieſen Verhandlungen wiſſen. Es mußten im biſchöflichen Archiv Aufzeichnungen und Dokumente darüber vorhanden ſein. War es nicht ſo wie Irenäus ſagte, ſo konnte er in jedem Augenblick ſeines Irrthums überführt werden. Es iſt nicht geſchehen, weil es nicht geſchehen konnte. Sonſt wäre es geſchehen. Denn wenn man in Rom, wo man ſolches Gewicht auf apoſtoliſche Autorität und Ueberlieferung legte, Einwendungen zu erheben vermocht hätte, würde man die Berufung auf Apoſtel und vor allem auf Johannes für die kleinaſiatiſche Sitte nicht ſtillſchweigend hingenommen haben (Steitz Stud. u. Krit. 1868 S. 519 f. Hilgenfeld Ztſchr. 1872 S. 376 ff.). Alſo die Tradition der römiſchen Gemeinde legt nicht minder wie die Tradition der Kirche Aſiens Zeugniß ab für den kleinaſiatiſchen Aufenthalt des Apoſtels.

Dazu kommen nun noch zum Ueberfluß die Jugenderinnerungen, welche der Brief an Florinus enthält. Sie ſind ſo friſch und lebendig, und man fühlt ihnen ſo lebhaft ab, welch ein ſorgſam gehegter und gepflegter Schatz dieſe Erinnerungen für den reifen Mann waren, der Ton, in welchem er davon zum Jugendfreunde redet, iſt ſo zuverſichtlich und ſeiner Sache gewiß, daß hier eine Täuſchung unmöglich iſt. Florinus hätte ſie ja ſofort aufdecken können. Aber er wird zum Mitzeugen gemacht. Auf zweier Zeugen Mund

ruht die Wahrheit. Dieser Brief allein reicht aus, den ephesinischen Aufenthalt des Johannes zu beweisen. Scholten hat sich damit geholfen, daß er den Brief für unächt erklärte. Das ist die Hülfe der Verzweiflung (Hilgenfeld a. a. O. S. 378). Welches Motiv sollte der Erdichtung eines solchen Schreibens zu Grunde liegen, welches doch gar keine dogmatischen Erörterungen oder ähnl. enthält? Auch wird — vom Zeugniß des Alterthums zu schweigen — der Brief durch den warmen Pulsschlag, den man ihm überall abfühlt, bestätigt. Aber wenn Scholten auch das Unmögliche gelänge, diesen Brief zu beseitigen, so bliebe immer noch das Schreiben nach Rom übrig. Das Zeugniß des Irenäus ist also nicht zu beseitigen. Es ist aber nicht ein bloß individuelles, bei welchem sich Mißverständnisse hätten einschleichen können. Irenäus trägt ja nicht seine eigene Ansicht vor, sondern er beruft sich auf des Florinus Jugenderinnerung, auf die offizielle Kunde der römischen Gemeinde, auf die Tradition der kleinasiatischen Kirche; unabhängig von seinem Bericht steht neben demselben das Zeugniß der übrigen Kirche.

Denn auch wenn das Unmögliche wirklich wäre, daß dem Irenäus sich an die Stelle des unbekannten Presbyters der Apostel geschoben hätte — soll dieselbe Verwechslung auch bei den übrigen Zeugen jener Tradition, ja bei der ganzen alten Kirche angenommen werden? Da verliert sich diese Hypothese in das Widersinnige. Denn es ist nicht so, daß Irenäus jenen Irrthum aufgebracht und die übrige Kirche ihn auf seine Autorität hin angenommen hätte. Das Zeugniß der alten Kirche für Johannes den Apokalyptiker ist ein indirektes Zeugniß auch für jene Tradition. Denn der Apokalyptiker galt ihr als der Apostel, und die Heimat der Apokalypse ist Kleinasien. Diese Tradition aber ist unabhängig von Irenäus. Als direkte Zeugen aber stehen selbständig neben Irenäus außer Apollonius der Alexandriner Klemens und der ephesinische Bischof Polykrates. Daß Klemens eigene Nachforschungen angestellt und selbständige Quellen hat, haben wir schon früher gesehen und sieht man aus seinen eigenen Angaben (Strom. I, 1. Eus. V, 11). Polykrates aber bringt nicht bloß „Phantasiebilder und Rhetorik“ (Keim I, 161), sondern er konnte sich gegen den römischen Bischof Viktor auf die

reiche Tradition seines Hauses — nicht weniger als sieben von seinen Verwandten hatten den Episkopat bekleidet — so wie auf die andern großen Zeugen der kleinasiatischen Kirche berufen. Unter diesen nennt er zwar nicht den Presbyter Johannes — von diesem scheint er nichts zu wissen — wohl aber den Apostel. In der Passahfrage hatte bisher kein Zeugniß für verlässiger gegolten als das des Polykrates. Soll dieser auch von Irenäus irre geführt sein? Er bedurfte des Abendländers nicht, um von den Ueberlieferungen seiner heimischen Kirche Kunde zu haben. Wenn irgend eine Kirche eine Kirche der Tradition war, so war es die Kirche Kleinasiens, die Kirche des Polykarp und des Polykrates. Diese Erkenntniß drängt sich auch Keim auf, wenn er III, 477 mit Berufung auf Eus. V, 23. 25 zugesteht, daß „Niemand, besonders nicht die neue vergangenheitslose heidenchristliche Kirche Palästinas mit so heiligem unnachgiebigem Eifer wie der Greis Polykarp und Polykrates eine wirkliche Kirche alter Zeugen nennen konnte, wie die Kirche Asiens". Aber zu diesen Zeugen gehörte ja vor Allen der Apostel Johannes! Sollen sie alle den Presbyter mit dem Apostel verwechselt haben? Und doch ist es nicht bloß der Name, der sich bewahrte; es ist das ganze Bild der Persönlichkeit und seines priesterlichen Waltens, welches im Gedächtniß der Kirche Kleinasiens haftete.

Man kann sich nicht auf die Verwechslung zwischen dem Apostel Philippus und dem Diakon gleiches Namens berufen. Denn hier liegt die Sache ganz anders. Allerdings überträgt Eusebius III, 31 die Notiz Ap.-Gesch. 21, 9 von den vier prophetisch begabten Töchtern des zu Cäsarea lebenden Diakon auf den zu Hierapolis lebenden Apostel Philippus. Was aber Klemens der Alexandriner Strom. III, p. 192 von der Verheirathung der Töchter des Philippus, und Polykrates Eus. III, 31 von den drei Töchtern des Philippus sagt, deren zwei als Jungfrauen gestorben, eine dritte — wohl verheirathet — in Ephesus begraben sei, brauchen wir nicht auf den Diakon Philippus zu übertragen. Allein wenn hier auch eine Verwechslung stattfände, so wäre es nicht nöthig uns mit Steitz (a. a. O.) dadurch zu helfen, daß wir Ap.-Gesch. 21, 9 als späteren Zusatz ansehen. Die Vermengung des Diakon mit dem Apostel in der Erinnerung der Kirche

wäre erklärlich genug. Denn vom Apostel ist wenig überliefert, während der Diakon als Evangelist eine bedeutsame Thätigkeit geübt hat. Bei Johannes dagegen weiß man vom Presbyter nichts, während der Apostel einer der vordersten im Apostelkreise war und eine zahlreiche Schülerschaar sich auf ihn zurückführte und die Tradition der Kirche in wichtigen Fragen der Lehre und der Disciplin sich auf ihn berief. Es ist demnach dieser Fall mit jenem ganz und gar nicht zu vergleichen.

Wir können abschließen mit dem doppelten Resultat: weder bei Irenäus ist eine Verwechslung des Presbyters mit dem Apostel denkbar, da er Apostel und andere Jünger des Herrn wohl auseinander zu halten weiß, und da es ganz klare Erinnerungen sind, auf die er sich beruft, und Zeugnisse, die auch von den andern denen er sie entgegenhielt nicht verworfen werden können; noch auch wäre der Irrthum des Irenäus, wenn ein solcher statt hätte, Schuld an der Verwirrung, da wir jene Ueberlieferung vom ephesinischen Aufenthalt des Apostels unabhängig von Irenäus in Kleinasien wie in Rom und bei Klemens in Alexandrien finden. Wenn also irgendwo noch eine geschichtliche Ueberlieferung etwas gelten soll, so wird diese gelten müssen.

Eben aus dieser Ueberlieferung nun hat die Tübinger Kritik von jeher ein wie sie glaubte unüberwindliches Argument gegen die apostolische Abfassung des 4. Evangeliums geholt, weil die Chronologie des letzten Mahles und des Todes Jesu in dieser evangelischen Schrift mit der Ueberlieferung von der johanneischen Sitte der Passahfeier in Ephesus in unausgleichbarem Widerspruch stehe.

6. Die Passahfrage.

Die kleinasiatische Kirche des zweiten Jahrhunderts hat am 14. Nisan das Passah gefeiert mit Berufung auf die apostolische Festsitte, speziell des Johannes; das johanneische Evangelium aber — so wird es wenigstens gewöhnlich verstanden — setzt das letzte Mahl Jesu auf den 13., seinen Tod auf den 14. Nisan, im Unterschied von den Synoptikern, welche beide Thatsachen einen Tag

später ansetzen; es steht also mit der johanneischen Festsitte im Widerspruch; also kann es nicht vom Apostel Johannes sein. Seitdem Bretschneider dieses Argument geltend gemacht hat, ist diese Frage Gegenstand überaus zahlreicher Besprechungen und zu einem immer mehr verwickelten Problem geworden. So ausgedehnt die Literatur und so mannigfaltig die Ansichten über diese Frage sind, so werden wir nach der zusammenfassenden und in vieler Beziehung abschließenden Abhandlung von Schürer (Zeitschr. f. hist. Theol. 1870, 2 S. 182—284) kurz sein können. Dort ist auch die Literatur so vollständig verzeichnet, daß wir einfach darauf werden verweisen dürfen.

Nach dem Vorgang von Schürer können wir im Wesentlichen folgende vier Gruppen von Ansichten unterscheiden:

1. Die Kleinasiaten haben am 14. Nisan das jüdische Passah und in Verbindung damit die Erinnerung an das letzte Mahl Jesu und die Einsetzung des Abendmahls gefeiert. So sah es schon Mosheim und Neander in früherer Zeit an. Eben deßhalb, folgert Bretschneider, und die Tübinger Kritiker Baur, Schwegler, Zeller, Hilgenfeld (Theol. Jahrbb. 1849 S. 209—281. Gal.br. 1852 S. 78 ff. u. ö., bes. der Passahstreit der alten Kirche 1860. Zeitschr. 1861 S. 106 ff. 285 ff. Kanon und Kritik 1863 S. 219 ff. Zeitschr. 1867 S. 187 ff. 1870 S. 172 ff. 1872 S. 323 ff.) u. s. w. folgen ihm darin nach, kann das vierte Evangelium nicht vom Apostel sein, auf welchen sich die Kleinasiaten beriefen, da es eine andere Chronologie hat.

2. Dieser Widerspruch löst sich, wenn der Bericht des Johannes in Uebereinstimmung mit dem der Synoptiker zu verstehen ist. Und so verstehen ihn Hengstenberg, Wieseler, v. Hofmann, Tholuck, Ebrard u. s. w.

3. Die Kleinasiaten feierten den 14. Nisan nicht als Gedächtniß des letzten Mahles Jesu, sondern als gesetzlichen Passahtag. Also wird der johanneische Bericht davon nicht berührt. So sehen die Sache Lücke, Gieseler, Bleek (Beitr. 1846 S. 38 f. 156 ff. Einl. 2. Aufl. 1866 S. 189 ff.), de Wette, Hase (Die Tüb. Schule 1855 S. 43 ff.) u. s. w. an.

4. Die Feier des 14. Nisan galt dem Tode Jesu, stimmt also

mit der Chronologie des 4. Evangeliums. Dieſe Anſicht hat in neuerer Zeit die meiſte Zuſtimmung gefunden, außer Neander namentlich von Weitzel (Die chriſtl. Paſſahfeier der drei erſten Jahrhh. 1848), Steitz (St. u. Kr. 1856. 1857. 59. Herzog R.-E. XI S. 149 ff. Jahrbb. f. d. Theol. 1861 S. 102 ff.), Ewald (Jahrbb. d. bibl. W. V, 1853. VI, 54.), Schneider (Die Aechth. d. joh. Ev. 1854 S. 42 ff.), G. K. Mayer (Die Aechth. d. Ev. v. Joh. 1854 S. 384 ff.), Lechler, Ritſchl, Kurtz, Thierſch, Kahnis (Dogm. I, S. 417 f.), Weizſäcker (Jahrbb. f. d. Th. 1862 S. 583 f. Unterſ. über d. ev. Geſch. 1864 S. 295), Brückner, Meyer, Godet u. ſ. w. vertreten.

Der Stand der Sache nun iſt folgender.

Die kleinaſiatiſchen Gemeinden, deren Sitte Polykrates von Epheſus gegen Viktor von Rom um 190 vertrat, feierten den 14. Niſan. Τῆς Ἀσίας ἁπάσης αἱ παροικίαι ὡσὰν ἐκ παραδόσεως ἀρχαιοτέρας σελήνης τὴν τεσσαρεςκαιδεκάτην ᾧροντο δεῖν ἐπὶ τῆς τοῦ σωτηρίου πάσχα — ſo Lämmer, aber wohl beſſer wie gewöhnlich πάσχα σωτηρίου, ſo daß σωτηρίου zu ἑορτῆς gehört; damit fiele der Einwand Schürers gegen Steitz a. a. O. S. 239 — ἑορτῆς παραφυλάττειν, ἐν ᾗ θύειν τὸ πρόβατον Ἰουδαίοις προηγόρευτο, ὡς δέον ἐκ παντὸς κατὰ ταύτην, ὁποίᾳ δ' ἂν ἡμέρᾳ τῆς ἑβδομάδος περιτυγχάνοι, τὰς τῶν ἀσιτιῶν ἐπιλύσεις ποιεῖσθαι, οὐκ ἔθους ὄντος τοῦτον ἐπιτελεῖν τὸν τρόπον ταῖς ἀνὰ τὴν λοιπὴν ἅπασαν οἰκουμένην ἐκκλησίαις, ἐξ ἀποστολικῆς παραδόσεως τὸ καὶ εἰς δεῦρο κρατῆσαν ἔθος φυλαττούσαις, ὡς μηδ' ἑτέρᾳ προσήκειν παρὰ τὴν τῆς ἀναστάσεως τοῦ σωτῆρος ἡμῶν ἡμέρᾳ τὰς νηστείας ἐπιλύεσθαι. „Die Gemeinden von ganz Aſien glaubten, als auf Grund einer älteren Ueberlieferung, das heilsmäßige Paſſahfeſt den 14. Tag des Monats feiern zu ſollen, an welchem den Juden geboten war das Lamm zu ſchlachten, da es durchaus nöthig ſei, an dieſem, auf welchen Wochentag er auch falle, den Schluß der Faſten zu machen, während die Kirchen auf der geſammten übrigen Erde nicht die Sitte haben dieſe Weiſe zu feiern, indem ſie auf Grund apoſtoliſcher Ueberlieferung die auch bisjetzt herrſchende Sitte feſthalten, daß es ſich an keinem andern Tag gezieme das Faſten zu ſchließen als am Tage der Auferſtehung unſeres Heilandes."

So schildert Eusebius (V, 23) den Unterschied. Er stellt die Gemeinden Asiens allen andern gegenüber. Unter Asien ist wohl nach herrschendem spätern und neutestamentlichen Sprachgebrauch die römische Provinz zu verstehen, wenn auch die geschilderte Sitte nicht auf diese Provinz beschränkt war. Diese Kleinasiaten nun haben die Feier des heilsmäßigen Passah im Anschluß an die jüdische Festchronologie immer am 14. Nisan gehalten, unangesehen auf welchen Wochentag er fiel, und an diesem das Fasten beschlossen; während die übrigen Gemeinden das Fasten mit dem Auferstehungstag schlossen. Worin die Feier bestand, wird nicht gesagt. Eusebius berichtet nun als einstimmigen Beschluß der übrigen im Gegensatz zum kleinasiatischen Brauch stehenden Bischöfe, daß an keinem andern Tage als am Herrentage d. h. Sonntag das „Mysterium" der Auferstehung des Herrn gehalten werden sollte (ἀποτελοῖτο). Also scheint die Feier vornämlich im Abendmahl bestanden zu haben. Aber eben daraus, daß über den Gegenstand der Feier nichts weiter berichtet wird, erhellt, daß der Streit nicht diesen, sondern nur den Tag betroffen hat. Alle Stellen sprechen nur von diesem, nicht von jenem. Also war es im Wesentlichen „das eine und selbige christliche Passahmahl, welches die Abendländer immer an einem Sonntage, die Kleinasiaten dagegen am 14. Tage des Monats feierten" (Schürer S. 199), und zwar auf diesen Tag beschränkt, so daß sie diesen Tag über werden gefastet haben und dieses Fasten dann am Abend mit ihrer Feier geschlossen.

Mit dieser kleinasiatischen Passahfeier nun ist die Feier der von Hippolyt, Apolinarius und Klemens von Alexandrien bekämpften Quartodecimaner identisch. Man hat bis weit herunter ziemlich allgemein diese Quartodecimaner von den kleinasiatischen Katholiken unterscheiden und ihre Festsitte als eine besondere häretische ansehen zu sollen geglaubt. Aber den Ungrund dieser Meinung und die Uebereinstimmung der angeblichen Sonderpartei mit der Festsitte der kleinasiatischen Kirche hat besonders Schürer überzeugend nachgewiesen. Die Polemik des Apolinarius, Bischofs von Hierapolis um 160—180, die allerdings zeigt, daß jene Sitte nicht ausnahmslos und unbestritten in Kleinasien herrschte, ist von besonderer Bedeu-

tung für ſie. Nicht Häreſie ſondern Unwiſſenheit wirft er ſeinen Gegnern vor, welche nicht Anklage ſondern Belehrung bedarf. Λέγουσιν ὅτι τῇ ιδ΄ τὸ πρόβατον μετὰ τῶν μαθητῶν ἔφαγεν ὁ κύριος, τῇ δὲ μεγάλῃ ἡμέρᾳ τῶν ἀζύμων αὐτὸς ἔπαθεν, καὶ διηγοῦνται Ματθαῖον οὕτω λέγειν ὡς νενοήκασιν· ὅθεν ἀσύμφωνός τε νόμῳ ἡ νόησις αὐτῶν καὶ στασιάζειν δοκεῖ κατ᾽ αὐτοὺς τὰ εὐαγγέλια. Die Frage iſt auch hier nicht über den Inhalt ſondern nur über den Tag der Feier. Diejenigen Kleinaſiaten, welche Apolinarius bekämpft, berufen ſich auf den Brauch des Herrn, welcher am 14. Niſan Paſſah gehalten, und auf den Bericht des Matthäus welcher es ſo darſtelle. Was ihnen Apolinarius entgegenhält iſt ein Doppeltes. Erſtens ſetze ſich dieſe Anſicht in Widerſpruch mit dem Geſetz. Denn nach jener Meinung wäre Chriſtus am 15. Niſan geſtorben; ſoll er aber das neuteſtamentliche Paſſahlamm ſein, ſo mußte er dem Geſetze nach am 14. ſterben. Zweitens würden dadurch die Evangelien in Widerſpruch miteinander geſetzt. Denn daß στασιάζειν ſo zu verſtehen iſt, hat beſonders Ebrard (Wiſſenſch. Kritik 2. Aufl. S. 941—943. 3. Aufl. S. 1211 f.) gegen die fehlerhafte Exegeſe von Schwegler, Baur u. ſ. w. gründlich nachgewieſen. Apolinarius hat alſo ein Evangelium gekannt, welches, wie er es wenigſtens verſtand, den Tod Jeſu auf den 14. Niſan ſetzte. Das kann offenbar nur das Johannesevangelium geweſen ſein. Nach dieſem muß alſo — war ſeine Meinung — auch der Bericht des Matthäus verſtanden werden, wenn man die Evangelien nicht in Widerſpruch zu einander bringen wolle. Demnach entbehre die Feier des 14. von Seiten der Quartodecimaner des exegetiſchen Bodens. Um dieſen Tag allein handelt es ſich, nicht um das Weſen der Feier — auch in der Polemik des Klemens, des Hippolyt und der Philoſophumena. Im Weſen der Feier ſtimmten beide Parteien mit einander überein. Es iſt daher willkürlich den Gegnern des Apolinarius u. ſ. w. unterzuſchieben, ſie hätten ein jüdiſches, nicht das chriſtliche Paſſah gefeiert. Sie haben das chriſtliche nur eben am jüdiſchen Tage gefeiert, mit Berufung auf das Paſſahmahl des Herrn. Das gilt von den Quartodecimanern des Apolinarius u. ſ. w. ſo gut, wie von Polykarp und Polykrates.

Den entscheidenden Beweis hiefür entnimmt Schürer endlich mit Recht der bisher nicht beachteten Schrift des Eusebius über das Passah, in welcher dieser erzählt, wie die Kleinasiaten, welche bisher an ihrer Feier noch festgehalten hatten, auf dem Koncil zu Nicäa der großen Mehrzahl der übrigen Bischöfe nachgaben in der Wahl des Tages „und so wurde es ein Fest Christi"; „denn die Natur zieht das Gleiche zum Gleichen". Und diesem Bericht legt Eusebius eine exegetische Beweisführung bei, daß der Herr nicht am 14., wie die Gegner mit Berufung auf den synoptischen Bericht, besonders des Matthäus (ὡς ἄρα γέγραπται, τῇ πρώτῃ τῶν ἀζύμων προσελθόντες οἱ μαθηταὶ εἶπον τῷ σωτῆρι, ποῦ θέλεις ἑτοιμάσομεν u. s. w. vgl. Matth. 26, 17 f.) ganz wie die sog. Quardocimaner behaupteten, sondern am 13. Nisan mit den Jüngern und zwar nicht das jüdische Passah gegessen, sondern das Mysterium, das Abendmahl eingesetzt habe, am 14. aber gestorben sei. Es sind also immer dieselben Gegner d. h. die kleinasiatischen Gegner, um die es sich handelt, es ist immer dieselbe Frage, nämlich nur die Frage über den Tag, und es ist immer dieselbe Beweisführung, welche ihnen entgegengehalten wird.

Nunmehr können wir feststellen, welcher Gedanke jener Feier zu Grunde lag. Die kleinasiatische Kirche schloß sich hinsichtlich der Zeit ihrer Feier an die jüdische Feier an. Denn so wird es wiederholt ausdrücklich versichert z. B. von Polykrates Eus. V, 24: πάντοτε τὴν ἡμέραν ἤγαγον οἱ συγγενεῖς μου, ὅταν ὁ λαὸς (d. h. Israel) ἤρνυε τὴν ζύμην, oder von Eusebius vit. Const. III, 5, 1: die Kleinasiaten hätten geglaubt ἔπεσθαι δεῖν τῇ Ἰουδαίων συνηθείᾳ u. ö. Ihre Feier war ihnen das Gegenbild der jüdischen. Denn davon, daß sie oder ein Theil von ihnen das jüdische Passah selbst gefeiert haben, kann natürlich nicht die Rede sein. Es war ein christliches Passah was sie feierten, aber am Tage des jüdischen, weil als Erfüllung desselben. Wie der Herr sein Passah einsetzte als christliches Passahmahl gegenbildlich zum jüdischen, so hat man auch dieß christliche Passah verstanden und gefeiert. Das jüdische Passah aber ist die Feier der Erlösung des Volkes Gottes: dem Gedächtniß und dem Thatbestand der Erlösung Israels galt das Fest und das Mahl. So wird man also auch im christlichen Passah die neutestamentliche Er-

lösung begangen und gefeiert haben (vgl. Schürer S. 254). Allerdings ist diese Erlösung durch Christi Tod geschehen. Und so hat man gewiß des Todes Christi dabei gedacht (vgl. 1 Kor. 11, 26). Aber daraus folgt nicht, daß man den 14. Nisan als Erinnerungstag des Todes Christi beging, so daß man daraus eine Bestätigung der angeblichen johanneischen Chronologie erholen könnte, wie es Weitzel und Steitz u. A. faßten. Ist ja doch die Erlösung nicht allein durch Christi Tod geschehen, sondern es gehört auch die Auferstehung mit dazu, so daß man bei der Feier nicht minder der Auferstehung Christi wird gedacht haben, wie denn auch die Abendländer ihr Passah nur am Auferstehungstage hielten. Wir sahen aber, daß über den Inhalt und den Gedanken der Feier zwischen Kleinasien und der übrigen Kirche kein Streit, also Uebereinstimmung war. Es muß demnach der Sinn der Feier ein solcher gewesen sein daß sie am Auferstehungstage gehalten werden konnte. Daß die Kleinasiaten am 14. Nisan fasteten, beweist nicht für die Feier des Todestages Christi. Denn das Fasten diente nicht bloß dem Ausdrucke der Trauer, sondern der religiösen Vorbereitung überhaupt. Wenn Epiphanius haer. 50, 1 von einer kleinen Partei (nonnulli) unter den Quartodecimanern berichtet, welche auf Grund der Pilatusakten immer den 25. März mit Fasten und Abendmahl (αὐτὴν μίαν ἡμέραν νηστεύοντες καὶ τὰ μυστήρια ἐπιτελοῦντες) zur Erinnerung an das Leiden Christi (τὸν Σωτῆρα πεπονθέναι) begingen, so sind das eben keine Quartodecimaner, sofern es für diese charakteristisch war sich an dem vom alttestamentlichen Gesetz vorgeschriebenen und von den Juden beobachteten Tag zu halten, während jene diesen Tag ignorirten. Also ist von der Feier jener Partei nicht auf die der Quartodecimaner zu schließen, welche, wie wir aus Eusebius sehen, sich an den Tag des Passahmahles, also nicht des Todes Jesu anschlossen. Und wenn Theodoret von den Quartodecimanern sagt, daß sie das Gedächtniß des Leidens Jesu feierten (πανηγυρίζουσι τοῦ πάθους τὴν μνήμην), so gilt das Zeugniß des Eusebius mehr als das eines Schriftstellers aus dem 5. Jahrhundert, zu dessen Zeit die Quartodecimaner beinahe bereits ausgestorben waren; und obendrein redet er nicht vom Tode, sondern nur vom Leiden Jesu. Also darf fest-

stehen, daß die Feier des 14. Nisan nicht durch die Berechnung des Todestags Jesu bestimmt war, da sie nicht dem Gedächtniß desselben ausschließlich galt.

Ebenso wenig ausschließlich dem Gedächtniß der Einsetzung des Abendmahls. Allerdings schloß sie sich daran an; aber nicht als chronologisches Gedächtniß derselben, so daß man Folgerungen in Bezug auf die evangelische Chronologie, sei es nun auf die Uebereinstimmung oder auf den Widerspruch zwischen dem synoptischen und dem johanneischen Bericht ziehen könnte, wie es die Vertreter der ersten und zweiten Kategorie der am Anfang aufgezählten Ansichten in verschiedener Weise thun. Denn es handelt sich nicht um das Faktum der Abendmahleinsetzung, sondern um die Bedeutung dieses Mahls. Als Mahl der Erlösung und zur Feier der durch ihn gestifteten Erlösung hat Christus das Abendmahl im gegenbildlichen Anschluß an das jüdische Passah eingesetzt. In diesem Sinne hat man es also auch gefeiert, ebenso im Abendland wie in Kleinasien; nur mit dem Unterschied, daß man hier in der Wahl des Tages den geschichtlichen Zusammenhang des christlichen Passah mit dem jüdischen bewahrte, dort sich rein von christlichen Gesichtspunkten bestimmen ließ. Aus jener Anlehnung der christlichen Feier an die jüdische braucht man nicht etwa einen judaistischen Charakter der kleinasiatischen Kirche zu folgern. Es war natürlich, daß die christliche Festsitte sich im Anschluß an die jüdische bildete, da ja auch nach paulinischer Verkündigung das Christenthum überhaupt in engstem ursächlichem Zusammenhang mit der alttestamentlichen Oekonomie stand. Wenn also die kleinasiatische Tradition berichtet, daß der Apostel Johannes am 14. Nisan das Passah gefeiert, so wird dabei weder an das jüdische zu denken sein, welches zumal nach der Zerstörung Jerusalems in der christlichen Gemeinde gewiß keine Stätte mehr hatte; noch auch wird man daraus auf eine judaistische Denkweise des Apostels Johannes zu schließen berechtigt sein, da sich der Tag eben aus der Anschließung der christlichen Feier an die jüdische ergab; noch auch ergeben sich aus dieser Thatsache Argumente gegen die johanneische Abfassung des Evangeliums, da nicht die evangelische Chronologie sondern die jüdische Festsitte für die Wahl des Tages

bestimmend war. Auf welchen Tag Johannes in seinem Evangelium das Abschiedsmahl Jesu setzt, ob auf den 13. oder 14., ist hiefür gleichgültig, da es sich nicht um die Einhaltung dieses Datums, sondern um den Tag des jüdischen Passah, weil um die Feier des dem jüdischen Passah gegenbildlichen christlichen handelte. Wie auch das exegetische Resultat in Betreff der johanneischen Chronologie ausfallen möge, ob übereinstimmend mit der wie die Kleinasiaten versicherten auch johanneischen Sitte oder nicht — diese Frage ist kein Moment der kritischen Frage über den Verfasser des vierten Evangeliums. Wohl aber liefert der kleinasiatische Passahstreit ein Argument für die johanneische Abfassung. Denn während die Vertreter der kleinasiatischen Tradition sich auf die Synoptiker berufen zum Beweis, daß der Herr ebenfalls am 14. Nisan das Passah gehalten, beruft sich Apolinarius auf das Johannesevangelium, um das Gegentheil zu beweisen. Ist also schon damals — um 170 — die Exegese dieses Evangeliums in den Streit mit hineingezogen worden, so galt diese Schrift also damals als authentisches Denkmal der johanneischen Tradition. —

Wir können das Resultat der Untersuchungen über die äußere Bezeugung des vierten Evangeliums ziehen. Wir sehen, sobald uns Spuren des Evangeliums begegnen, ist dasselbe wie außerhalb der Kirche so innerhalb derselben als ein Werk des Johannes und als eine Schrift unfraglicher apostolischer Autorität bezeugt. Diese Spuren und Zeugnisse aber gehen über die Mitte des zweiten Jahrhunderts hinauf und drängen uns bis zum Anfang desselben zurück. Nun aber steht es fest, daß der Apostel Johannes in Ephesus und zwar bis tief herab, in die trajanische Zeit, gelebt hat. Und eben dort ist die Heimat des johanneischen Evangeliums zu suchen. Je näher wir aber der johanneischen Zeit mit dieser Schrift zu rücken genöthigt sind, um so unmöglicher ist es, daß die noch so frische und allgemeine Erinnerung an den Apostel sich eine solche Schrift, wie das Evangelium ist, so allgemein und widerspruchslos hätte aufreden lassen, wenn dieselbe nicht apostolisch, vollends wenn sie seinem Gedankenkreis und seiner Richtung so fremd gewesen wäre wie man behauptet.

Die äußeren Zeugnisse also bezeugen die johanneische Abfassung. Es müßte die Beschaffenheit der Schrift selbst diese Annahme unmöglich machen, wenn wir jenen nicht glauben sollten. Dann aber bliebe uns nichts übrig als diese Schrift als ein unlösbares Problem stehen zu lassen. Es fragt sich, ob die Beschaffenheit der Schrift selbst ihre johanneische Abfassung verbietet.

7. Das Selbstzeugniß des Evangeliums.

Wenn wir keine Tradition über den Verfasser des vierten Evangeliums hätten, sondern für diese Frage auf die Schrift selbst verwiesen wären, so würden wir auf Grund des Eindrucks, den sie macht, vor Allem annehmen müssen, daß der Verfasser ein geborener Jude, und zwar ein palästinensischer, nicht ein hellenistischer aus der Diaspora war.

1. Schon die Sprache läßt ihn als solchen erkennen. Dieß ist auch so ziemlich von Allen anerkannt. Keim I, 116 nennt die Sprache „ein merkwürdiges Gefüge ächtgriechischer Leichtigkeit und Gewandtheit und hebräischer Ausdrucksweisen in ihrer ganzen Schlichtheit, Kindlichkeit, Bildlichkeit und wohl auch Unbeholfenheit". Er citirt Godets Wort, daß das Kleid der Sprache griechisch, der Leib aber hebräisch sei. In meinem Werk über das joh. Evangelium habe ich eingehend über den hebräischen Sprachcharakter dieses Evangeliums gehandelt und kann an diesem Orte hierauf verweisen. Es sind nicht sowohl die einzelnen Hebraismen worin jener liegt. Diese kann man zum großen Theil auf die griechische Grammatik zurückführen. Es ist die „hebräische Seele", welche „in der Sprache des Evangelisten lebt". Schon das Sprachmaterial läßt sie erkennen: der beschränkte Vorrath der Worte und Begriffe, die, wie z. B. auch Weiß und Hengstenberg nachgewiesen haben, zumeist auf das A. Testament zurückgehen; die Sinnlichkeit wie die Bildlichkeit der Rede, die in der alttestamentlichen Schrift und der alttestamentlichen Geschichte wurzelt, aus welcher, wie man deutlich sieht, der Geist des Verfassers sich genährt hat. Ferner ist es die Umständlichkeit der Erzählungsweise, der Mangel des Periodologischen, wie es

dem Griechischen eignet, der Mangel der griechischen Partikeln, wofür καί und οὖν eintreten, das Parataktische der Satzbildung, der Parallelismus und der Rhythmus der Sätze in alttestamentlicher Weise. Das alles zeigt den nicht griechischen sondern hebräischen Sprachgeist. Dieß ist denn auch das Resultat, zu welchem Credner kommt (Einl. in d. N. T. I, 209): „Die Sprache, in welcher unser Evangelium geschrieben ist, charakterisirt den Verfasser als einen Mann, dem für das was er in morgenländischer, insbesondere in palästinensischer Sprache ursprünglich gedacht hatte, die griechische Sprache nach längerer Vertrautheit mit derselben zum Mittel der Darstellung gedient hat." Und ebenso urtheilt Ewald, Die joh. Schriften 1861 I, S. 44 f.: „Daß die griechische Sprache des Verfassers noch die deutlichsten und stärksten Merkmale eines ächten Hebräers an sich trägt, der unter Judäern im heil. Lande geboren und in dieser Gemeinschaft ohne griechisch zu reden groß geworden, auch mitten in dem griechischen Gewande, welches er spät um sich werfen lernte, noch den ganzen Geist und Athem seiner Muttersprache in sich trägt und von diesem sich leiten zu lassen kein Bedenken trägt." Vgl. auch Godet S. 638 f. Wittichen Der gesch. Char. u. s. w. 1869 S. 5 f. Grau Entwicklungsgeschichte u. s. w. 2. Bd. 1871 S. 433.

2. Wie die Sprache so war auch die heilige Schrift Israels die Heimat seines Geistes. Im A. Testament wurzelt sein ganzer Gedankenkreis. Man kann Wittichen's Worten a. a. O. S. 6 nur zustimmen, daß der „hebräischen Anschauungsweise" des Evangelisten eine Reihe von Bildern entstammt, die bei nationalgriechischen Schriftstellern theils gar keine, theils nur entfernte Analogie haben": so das Bild vom gebärenden Weibe 16, 21 vgl. Jes. 21, 3. Hos. 13, 13; vom guten und schlechten Hirten 10, 1 ff. vgl. Ez. 34, 7. Jer. 2, 8. Sach. 11, 5; von dem lebendigen Wasser 4, 10 (vgl. Jes. 41, 18 u. ö.) u. s. w. Und wie es besonders der zweite Theil des Jesajas ist, worauf der Bilder- und Gedankenkreis des Evangelisten zurückgeht, habe ich a. a. O. eingehend nachgewiesen. Daß aber Weiß Recht hat, wenn er bibl. Theol. des N. T. S. 687 ff. auch den Begriff des Logos auf das A. Test. zurückführt, hat die Auslegung zu zeigen. Damit würde freilich nicht im Einklang stehen, wenn wahr wäre,

was Keim meint (I, 124), daß die „tiefste Sympathie" des Evangelisten „in philosophischen Studien ruht" und daß er „seine philosophische Weltanschauung", nämlich die der philonischen Theologie in seiner Schrift niederlegen wollte. Denn die alttest. Schrift hat es nicht mit philosophischer Spekulation zu thun. Aber je genauer es die Auslegung des Evangeliums nimmt, um so mehr läßt sie erkennen, wie dasselbe durchweg in der alttestamentl. Schrift und ihrer Geschichts- und Gedankenwelt wurzelt. Auf diesem Boden und nicht auf dem hellenischen oder auch auf dem helleniſtischen ist es erwachsen.

Denn es ist nicht bloß die griechische Uebersetzung des A. Testaments, worauf der Verfasser beschränkt war, um aus derselben seine Kenntniß der heiligen Schrift Israels zu entnehmen; sondern er ist des Hebräischen mächtig und des A. Testaments im Urtext kundig. Auch Keim I, 156 erkennt nicht bloß „die hebräisch gefärbte Sprache, die wahrlich einen Heidenchristen im Sinne Baurs und seiner Nachfolger nicht verräth", sondern auch „das Verständniß des A. T. in der Ursprache" an. Dieß erhellt aus solchen alttestamentlichen Citaten, in welchen der Evangelist abweichend von der griechischen Uebersetzung auf den Urtext zurückgeht. Zwar ist 12, 40 vgl. Jes. 6, 10 hiefür nicht strikt beweisend. Das Citat des Evangelisten verhält sich ebenso frei zum Original wie zur Uebersetzung. Aber es stimmt mit jenem insofern überein, als es das Passivum der Uebersetzung ἐπαχύνθη ἡ καρδία u. s. w. in das Aktivum umsetzt: ἐπώρωσεν αὐτῶν καρδίαν, wobei Gott als Subjekt zu denken ist (vgl. Meyer z. d. St.), während nach dem ursprünglichen Text der Prophet als handelnd erscheint, der Prophet aber als Organ Gottes handelt. Unfraglicher ist das Zurückgehen auf den Grundtext 13, 18 vgl. Ps. 41, 10; ganz unzweifelhaft aber beim sacharjanischen Citat 19, 37 vgl. Sach. 12, 10, wo die LXX sich vom hebräischen Text ganz verirrt. Auch die Deutung des Siloah (שִׁילֹחַ, mit שָׁלוּחַ gleichgenommen) durch ἀπεσταλμένος zeigt den des Hebräischen Kundigen. Es darf aber wohl als gewiß gelten, daß die Juden in der Diaspora des Hebräischen nicht oder nur wenig kundig waren (vgl. Schürer neutest. Zeitgeschichte S. 640). Somit würden wir die Kenntniß des Hebräischen als Zeichen palästinensischen Ursprungs ansehen dürfen.

3. Auch das Bewußtsein des Evangelisten ist das jüdische. Das „wir wissen" 4, 22, mit welchem sich der Sprechende mit den Juden identificirt gegenüber den Samaritanern, gilt ebenso vom Evangelisten wie von jenem selbst. Daß die Art, wie er von „den Juden", oder Christus von ihrem Gesetz spricht, kein Beweis dagegen ist, glaube ich a. a. O. S. 140 ff. zur Genüge nachgewiesen zu haben. Auch Keim, obwohl er diesen Sprachgebrauch des Evangelisten mit einem gewissen Accent hervorhebt (I, 127. 129. 131), verwerthet ihn nicht mehr in der Weise der Baur'schen Schule. Und allerdings, es ist nicht die nationale oder lokale Ferne, die sich darin ausspricht, sondern nur der Gegensatz, wie er sich zwischen Jesus und seiner Gemeinde auf der einen und Israel als Volk auf der andern Seite herausgebildet hat. Es ist die reinste Willkür, wenn Hilgenfeld Zeitschr. f. wiss. Theol. 1870 S. 265 das Wort Jesu ὑμεῖς προσκυνεῖτε 4, 22 nicht bloß gegen die Samaritaner sondern auch gegen die Juden gerichtet sein, dagegen ἡμεῖς προσκυνοῦμεν ihn als Vertreter der Christenheit sprechen läßt. Schon in seinem Buch über die Evangelien S. 261 f. erklärt er Joh. 4, 21—23 so: „Weib, glaube mir daß die Stunde kommt, da ihr (Israeliten) weder auf diesem Berge (so die Samariter) noch in Jerusalem (so die Juden) anbeten werdet den Vater. Ihr (Israeliten überhaupt) betet an was ihr nicht wisset, wir (Christen) beten an was wir wissen. Denn das Heil kommt von den Juden; aber es kommt die Stunde und jetzt ist sie, da die wahren Anbeter anbeten werden den Vater in Geist und Wahrheit." Da wäre allerdings das Bewußtsein des Evangelisten ein nicht jüdisches, wo nicht ein antijüdisches. Aber um den Preis welcher Exegese! Mit einer solchen Exegese kann man alles beweisen. Der Evangelist würde Jesum zu Leuten in direkter Anrede sprechen lassen, die nicht da sind, nämlich zu den Juden, während er doch als Jude (4, 9) zu einer Samariterin redet. Und welche Logik käme so zu Tage! Denn daß nicht die Juden sondern die Christen Recht haben, würde begründet mit dem Satze, daß das Heil von den Juden kommt! Wenn Hilgenfeld dieß auch darauf reduziren will, daß damit „die rein äußerliche Herkunft des Heils" bezeichnet sei, so muß das Heil doch zuerst in Israel beschlossen sein, ehe es aus Israel hervorgehen

kann. Heißt es ja doch auch ἐκ τῶν Ἰουδαίων und nicht etwa ἀπό. Am Ende der Unterredung bekennt sich Jesus dem Weibe als Μεσσίας, damit als die Erfüllung der Hoffnung Israels in der israelitischen Form und im Einklang mit der altteſt. Schrift.

Das jüdische Bewußtsein spricht sich in der ganzen Stellung aus, die der Evangelist oder die Jesus in seinem Evangelium zur altteſt. Schrift und zur altteſt. Geschichte einnimmt. Sie ist nicht anders als im Matthäusevangelium. Hier wie dort ist Jesus die Erfüllung der altteſt. Schrift vom Auftreten des Täufers und seinem Zeugniß über das „Lamm Gottes“ an bis zum Passahlamm am Kreuz und dem Lanzenstich des Gekreuzigten. In der Mitte aber steht jenes Zeugniß über die Schrift 10, 35 οὐ δύναται λυθῆναι ἡ γραφή, welches ihre kanonische Autorität und ihre Einheit ausspricht. Zwar nennt eben hier Jesus die Schrift das Gesetz der Juden (ἐν τῷ νόμῳ ὑμῶν 10, 34); aber nur weil seine Gegner sich auf das Gesetz berufen wider ihn. Aber auch dieß läßt den Juden erkennen, daß er die altteſt. Schrift überhaupt ὁ νόμος nennt. Denn nur einem Juden war dieser Sprachgebrauch geläufig. Es sind nicht die Juden überhaupt, wie Hilgenfeld meint (Zeitschr. a. a. O. S. 266), denen „der johanneische Christus die Erkenntniß seines Vaters wiederholt abspricht“; sondern es sind seine Gegner, die nicht zu ihm kommen wollen. Die Juden „ohne Falsch“ wie Nathanael kommen zu ihm. Wer aber zu ihm kommt, den zieht der Vater zum Sohne (6, 37. 44).

Auch die ganze Geistesart des Evangelisten trägt jüdische Weise an sich. Kein Evangelium hat mehr symbolischen Charakter als dieses. Seine ganze Rede ist bildlich. Alles wird ihm zum σημεῖον, zum Bild und Gleichniß unsinnlicher Gedanken und Thatsachen. Das Unsinnliche ist ihm das ἀληθινόν, das eigentlich Reale, das Sinnliche das Uneigentliche. Es findet alles seine höhere Wahrheit in Jesu. Und die ganze Geschichte und die Lebensvorgänge Jesu haben ihm symbolische Bedeutung. Bis zu scheinbaren Spielereien geht das, wie wenn er z. B. Siloah übersetzt und deutet 9, 7. Und nicht bloß was Jesus thut, auch was an ihm geschieht, stellt er in dieses Licht der Symbolik. Das Blut und Wasser, das aus dem

Leichnam des Gekreuzigten fließt, ist ihm Symbol eines Höheren. Das alles aber ist ein Zeichen jüdischer Geistesart.

Nicht minder die Zahlensymbolik. Schon Bengel hat auf die Bedeutung der Dreizahl im Johannesevangelium aufmerksam gemacht; ich hatte nachzuweisen versucht, wie diese Zahl der ganzen Anlage der Schrift zu Grunde liege und sie beherrsche. Man hat dann diese Beobachtung übertrieben. Denn es ist des Guten zu viel was Keim I, 115 f. hierin thut; und Leuschner Das Ev. St. Joh. u. s. w. 1873 S. 9 f. hat ihn mit Recht korrigirt. Aber wenn man auch die spielende Uebertreibung beseitigt, so bleibt doch die Thatsache selbst übrig. Wie das Matthäusevangelium von der Siebenzahl beherrscht ist, so das Johannesevangelium von der Dreizahl. Ob dieß, wie Keim meint I, 115, ein spekulatives Motiv hat was ich bestreite, oder ein psychologisches was ich glaube, thut nichts zur Sache selbst, um die sich's hier handelt. Diese Herrschaft und Bedeutung der Zahl aber ist jüdische Art der schriftstellerischen Komposition.

4. Und wie der Evangelist selbst jüdische Geistesart an sich trägt, so zeigt er sich auch heimisch in jüdischer Sitte, Vorstellung und Verhältnissen. Er weiß nicht bloß, daß nach damaliger strenger jüdischer Gesetzessitte das Heilen am Sabbath verboten ist 5, 1 ff. 9, 14 ff. vgl. Schürer Neutest. Zeitgesch. S. 490, sondern auch daß die Beschneidung am Sabbath erlaubt ist, 7, 22 f. (Schürer S. 489: „einer der zahlreichen Züge, welche beweisen, daß der vierte Evangelist die jüdischen Verhältnisse genau kennt"). Er weiß um die jüdische Erwartung des Elias und eines Propheten wie Moses 1, 21 (vgl. Schürer S. 580 f.); er kennt die jüdische Ansicht daß der Messias aus der Verborgenheit hervorgehen werde 7, 27 (vgl. Schürer S. 585), trotz der Erwartung seiner Geburt in Bethlehem (im Gegensatz zu Nazareth 1, 47); er weiß, daß man dem messianischen Reiche ewige Dauer zuschrieb und vom Messias selbst ein ewiges Verbleiben annahm 12, 34 (Schürer S. 592), womit sich dann der Gedanke eines sühnenden Leidens nicht zu vertragen schien 12, 34 (Schürer S. 599). Ebenso kennt er die kasuistischen Fragen, die sich an den Satz, daß das Uebel Folge der Sünde sei, anschlossen 9, 2.

Ferner weiß er, daß es für unpassend galt, wenn ein Rabbi mit einer Frau öffentlich sprach 4, 27; daß das Betreten eines heidnischen Hauses verunreinigte 18, 28 (Schürer S. 387); das gespannte Verhältniß zwischen den Juden und den Samaritanern ist ihm bekannt 4, 9; den Gelehrtenstolz in Israel und die Verachtung der Ungelehrten kennt er 7, 49. Er weiß, daß man zum siebentägigen Fest einen achten Tag hinzufügte 7, 37; er weiß Bescheid um die jüdische Begräbnißsitte im Unterschied etwa von der ägyptischen 11, 44. 19, 40.

Dieß gilt auch von den äußeren Verhältnissen. Die Unwissenheiten und Unrichtigkeiten, welche die Kritik früher im Evangelium fand, hat man neuerdings meistens fallen lassen. Wenn noch Baur zu ἀρχιερεὺς ὢν τοῦ ἐνιαυτοῦ ἐκείνου 18, 49. 51. 18, 13 meinte (Theol. Jahrbb. 1844 S. 636, von Strauß Leben Jesu 1864 S. 78 wiederholt), der Evangelist verrathe die Meinung, daß der jüdische Hohepriester jährlich wechselte, wie etwa der römische Konsul, so hat nun auch Keim anerkannt I, 113, daß er diese Meinung ganz und gar nicht verrathe. Allerdings verknüpft er das Hohepriesterthum des Kaiphas mit jenem Jahr in besonderer Weise. Aber nur in dem Sinn, daß es sich um das große Versöhnopfer handelte, dessen Erfüllung in Jesu Tod herbeizuführen gerade der Hohepriester dienen sollte. Also nicht als einen Unwissenden, sondern als einen der jüdischen Verhältnisse Kundigen zeigt sich der Evangelist.

Die Zahl der Jahre, welche die Juden für den herodianischen Tempelbau angeben 2, 20, rechtfertigt sich ebenso geschichtlich, wie sie ein sicherer Anhalt für die Berechnung der evangelischen Geschichte ist (vgl. Schürer S. 193. 242). Daß die jüdische Obrigkeit nicht mehr das Recht hatte Todesurtheile zu vollziehen 18, 31, ist dem Evangelisten ebenso bedeutungsvoll, wie es der geschichtlichen Wirklichkeit entspricht (vgl. Schürer S. 250. 415 f.).

5. Die Lokalkenntniß des Evangelisten erkennt man jetzt mehr an als früher. Die „angeblichen Irrthümer über Bethanien und Bethesda, Kana und Kidron, Salem und Sychar, über den Hohenpriester des Jahres und über die Entfernungen von Kana und

Kapernaum, Bethanien, und Peräa braucht man desto weniger zu glauben, weil der Verfasser sonst eine ziemliche Kunde des Landes zeigt und weil selbst das Schwierigste aus besonderer Absicht sich erklärt". Diese Anerkennung Keims I, 133 wird uns von einer Besprechung des Einzelnen dispensiren. Wie sich diese angeblichen Irrthümer bei genauerer Betrachtung oder bei gerechterer Beurtheilung aufgelöst haben, so gewinnen wir auf der andern Seite den Eindruck, daß dem Evangelisten die Lokalitäten klar vor Augen stehen. Er führt uns in Galiläa über den See hinüber und herüber (6, 2. 22 ff.), vom Ufer auf die Höhe (6, 3), und dann wieder in die Synagoge zu Kapernaum (6, 17); er weiß daß man zu Schiff oder auf dem Landweg dahin gelangen konnte (6, 22 f.); er kennt die Entfernung der Ufer (6, 19) — kurz er zeigt sich mit der Lokalität vertraut. Mit wenigen Worten zeichnet er uns das Sichemthal zwischen den Bergen Garizim und Ebal, mit dem Jakobsbrunnen und den Erinnerungen der Patriarchenzeit (4, 5 ff.). Ueber die Lokalitäten Jerusalems, das Schafthor (5, 2 ff.), den Tempel mit dem Schatzbehälter im Weibervorhof (8, 20), der Halle Salomonis (10, 23), das Kidronthal und den Oelberg (11, 31), die Räumlichkeiten des hohenpriesterlichen Palastes (18, 15 ff.) u. s. w. weiß er Bescheid, wie einer der dieß alles aus eigener Anschauung kennt (vgl. Wittichen S. 8). Man kann nicht entgegenhalten, daß der Verfasser palästinensische Geographie studirt haben könnte, denn die Notizen tragen ganz und gar nicht den Charakter des Studiums sondern der vollen Unverfänglichkeit und des Gelegentlichen an sich. Sie haben auch nichts von Tendenz, etwa von der, den Verfasser mit dem Schein eines Landeskundigen zu schmücken. Dafür sind sie viel zu unbedeutend und absichtslos. Sie ergeben sich dem Erzähler von selbst, wie sie sich in ähnlichen Fällen überall da in die Erzählung verflechten, wo diese auf Erinnerung eigener Erlebnisse ruht.

6. Denn es ist nicht bloß der Palästinenser, der in dieser Schrift redet, sondern der Augenzeuge. Die ganze Geschichtserzählung verräth den Augenzeugen schon durch die chronologische Klarheit, mit welcher das ganze Leben Jesu vor der Seele des Erzählers steht, und alle einzelnen Vorkommnisse in den Gesammtrahmen aufgenommen

sind. Kein Evangelium ist so chronologisch angelegt wie dieses; in keinem ist das chronologische Verhältniß alles Einzelnen zum Ganzen so klar und deutlich wie hier. Es ist kein künstliches chronologisches Schema, welches zu Grunde gelegt ist; es ist keine absichtliche Betonung der Zeitfolge; sondern diese ergibt sich von selbst und ohne Anwendung besonderer Mittel. Der Evangelist will uns das Drama des Lebens Jesu vorführen: damit ist es von selbst gegeben, daß sich ihm die Vorgänge chronologisch ordnen; denn die Zeitfolge ist zugleich die Geschichte des sich steigernden Konflikts. Kein anderes Evangelium gibt uns ein so klares Bild von der Entwickelung dieses Konflikts. Die Bedeutung, welche die Festbesuche Jesu in Jerusalem hiefür hatten, die Krisis, welche sich um die Passahzeit ein Jahr vor Jesu Tode vollzog (6, 66) — dieß Alles wird uns erst durch dieses Evangelium bekannt oder deutlich.

Wie aber die Chronologie des Ganzen dem Erzähler vor der Seele steht, so hat er auch eine Menge einzelner chronologischer Angaben wie kein anderer Evangelist, bis auf die Angabe der Tage, der Tageszeiten und Stunden. Mit Tagesangaben beginnt er 1, 29. 35. 43; mit Tagesangaben schließt er seine Erzählung 12, 1. 12. 13, 1. 20, 1. 26; und zwischen Anfang und Ende ziehen sie sich hindurch: 2, 1. 4, 43. 52. 6, 22. 7, 14. 37. 11, 6. 17. Er nennt die Stunden des Tages: 1, 39. 4, 6. 52. 19, 14 oder die Tageszeiten 3, 2. 6, 16. 13, 30. 18, 28. Es ist nichts Gesuchtes in diesen Angaben. Sie stehen ihm zu Gebote wo er sie braucht. Wir sehen die persönliche Erinnerung.

In einer Reihe sonstiger einzelner Züge gibt sie sich zu erkennen. Ein solcher Zug, wie ihn das Wort ἐγείρεσθε ἄγωμεν ἐντεῦθεν 14, 31 enthält, erklärt sich nur von daher. Denn die Rede Jesu setzt sich ja noch fort. Wäre es also nicht die Erinnerung, welche ihm das Wort in die Feder diktirt hat, so hätte er keinen Anlaß gehabt es hier zu bringen. Oder wenn er Ort, Zeit und Umstände der Verurtheilung Jesu genau angibt bis zur Erwähnung des Mosaikbodens, auf welchem der Richterstuhl des römischen Beamten stand 19, 13 f., so erkennen wir daraus den, der diesen entscheidenden Vorgang erlebt hat. Oder wir fühlen in der Bemerkung ἦν δὲ νύξ 13, 30

die Seele des Jüngers noch nachzittern bei der Erinnerung an diesen Schritt zur That der Nacht. So allgemein die Gesammthaltung des Evangeliums, so umfassend sein Grundgedanke ist und so sehr sich sein Gedankenkreis in einer gewissen abstrakten Höhe zu bewegen scheint — die Erzählung hat nichts Allgemeines oder Unbestimmtes; hier sind überall ganz bestimmte Linien und klare helle Farben. Und unwillkürlich zeichnet die Erinnerung in die Bilder einzelne konkrete Züge hinein. Es sind Namen etwa die uns genannt werden wie jener Malchus (18, 10), und die bei den Andern nicht vorkommen wie Nathanael und Nikodemus, oder der Werth der Narde, welche Maria von Bethanien über ihn goß (12, 3. 5) u. dgl. Solche kleine Züge verrathen am besten den Augenzeugen.

Aber auch die Anschaulichkeit, mit welcher er einzelne Vorgänge und Szenen schildert, beweist ihn. Wir brauchen nur an die Szenen Kap. 9 zu erinnern mit ihrer unübertrefflichen Anschaulichkeit und Lebendigkeit, mit welcher er uns die Verlegenheit der jüdischen Behörde zeichnet, oder an die Erzählung von Kap. 11, die uns diese ergreifenden Szenen gleichsam mit erleben läßt. Allerdings kann die Kunst der Darstellung auch erfundene Szenen dichten und mit lebhaften Farben schildern. Aber wir haben hier keinen poetischen Roman, in welchem die Kunst der Dichtung dem Nichtgeschehenen den Zauber des Wirklichen verleiht. Hier ist alles schmucklos und einfach. Es ist nicht der Dichter, der seine Phantasie arbeiten läßt, oder der Künstler der Gemälde entwirft, sondern der Kopist der die Wirklichkeit abschreibt.

Wir sehen dieß auch aus dem was das Evangelium an Personalien enthält. Es erwähnt eine ganze Reihe von Namen. Aber nirgends gibt es ein Porträt, sondern immer nur einen einzelnen Zug oder ein einzelnes Wort, wie es eben durch die Situation veranlaßt war. Und doch stimmen diese einzelnen Züge, die ohne den Hinblick auf ein Gesammtbild der betreffenden Persönlichkeiten in die Geschichte verwoben sind, unter sich so trefflich zusammen, daß es nicht schwer ist, aus ihnen eine Anschauung der einzelnen Persönlichkeiten zu gewinnen. Ich darf vielleicht auf die Charakteristiken verweisen, welche ich in meiner Arbeit über das joh. Evangelium gegeben habe.

Sie zeigen, daß der Verfasser die wirklichen Menschen vor Augen hatte, wenn er da und dort einen einzelnen Zug von ihnen abschrieb und in seine Erzählung hineintrug.

Auch von der Verschiedenheit der Stellung, welche die verschiedenen Kreise in Israel zu Jesu einnehmen, hat er eine ganz klare Anschauung. Zwar das Volk im Großen und Ganzen ist Jesu feindlich: das ist der Sinn des Ausdruckes Ἰουδαῖοι; es bezeichnet Israel in seinem oppositionellen Verhältniß zu Jesus. Aber aus diesem Ganzen heben sich die Pharisäer (1, 24. 4, 1. 8, 13. 12, 42. 18, 3) und die hohepriesterliche Partei (7, 26. 48. 12, 42. 18, 3) als die eigentlichen Träger dieser Feindschaft heraus. Im Unterschiede von diesen erscheint der ὄχλος als schwankend in seinem Urtheil über Jesus (7, 12), ohne Kenntniß von den Plänen jener Oberen (7, 20), mehr oder minder zum Glauben geneigt (7, 31 f. 40. 41 u. s. w.). Er besteht wesentlich aus den galiläischen Festbesuchern (vgl. 4, 45); denn nur bei den Festen lesen wir von ihm, vgl. 12, 12 ὄχλος πολὺς ὁ ἐλθὼν εἰς τὴν ἑορτήν. In der Mitte zwischen beiden stehen die Jerusalemiten: diese stehen Jesu feindlicher, oder wenigstens ungläubiger gegenüber und wissen von den Anschlägen ihrer Oberen (7, 25 ff.). Wir sehen: es sind keine allgemeinen Kategorien, die sich der Evangelist gebildet hätte, sondern die ganz konkreten Zustände, die ihm lebendig gegenwärtig sind.

Und vielleicht darf man auch den Ohrenzeugen in dem ihm eigenthümlichen Gebrauch des ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν finden. Wenigstens ist es eine ebenso scharfsinnige wie einfache Erklärung, welche Delitzsch von dem wiederholten ἀμὴν bei Johannes gegeben hat, wenn er darin den Nachklang der Worte Jesu selbst sieht (Zeitschr. für luth. Theol. 1856, 3 Talmud. Studien IX). Denn wenn Jesu Rede mit dem für ihn, den „Amen", charakteristischen Anfang ἀμὴν in der Landessprache lautete (אָמֵר אָנָא = אָמֵן אָמְרְנָא), so bildete der Evangelist in Erinnerung an diese oft gehörten Worte den Laut derselben nach in dem doppelten ἀμὴν ἀμήν.

7. Alle diese Beobachtungen, welche uns nicht bloß den geborenen Juden und Palästinenser, sondern auch den Zeugen der Vorgänge die er uns berichtet erkennen lassen, werden bestätigt durch die

ausdrückliche direkte wie indirekte Selbstbezeichnung des Evangelisten. Von jeher hat man in dem ἡμεῖς ἐθεασάμεθα des Eingangs 1, 14 das Ich des Evangelisten gefunden. Keim freilich im Anschluß an Baur meint die „Augenzeugenschaft" hier „wie im Briefe" sei „eine solche, welche jeder Christ übernehmen kann" (I, 157). Aber wenn die Worte des Briefeingangs nicht mehr die persönlichste und unmittelbarste Zeugenschaft bezeichnen, so hat die menschliche Rede keine Worte mehr für eine solche Bezeichnung. „Was wir gehört haben, was wir gesehen haben mit unsern Augen, was wir geschaut und unsre Hände betastet haben" — kann man stärker von sinnlicher Gegenwart reden? Es ist nicht ein Schauen mit dem νοῦς sondern mit den Augen, nicht ein Tasten des inneren Gefühls sondern mit den Händen — kein vernünftiger Mensch hat je in schlichter Rede solche Ausdrücke gebraucht um rein geistige Vorgänge zu bezeichnen. Man hat kein analoges Beispiel beigebracht, weil es keines gibt. „Jeder Christ kann solche „Augenzeugenschaft" übernehmen"? Es wird Niemand jemals einen Christen der späteren Zeiten so haben reden hören; und man wird in der ganzen christlichen Literatur keinen einzigen Beleg für jene Behauptung finden. Was die Worte sagen, ist unfraglich. Es könnte nur zweifelhaft sein, ob sie vor der Wahrheit bestehen oder nicht. In jedem Fall will der Briefschreiber als unmittelbarer Augenzeuge gelten. Und so will denn auch der Evangelist als solcher angesehen werden. Es scheint nicht bloß so, wie Hilgenfeld meint die Evv. S. 340, sondern es ist so. Und ἐν ἡμῖν bezieht sich nicht „auf die gesammte Christenheit" so wenig wie Luk. 1, 1; da ja das „Wir" der ersten Zeugen dem Ihr der andern Christen gegenüber stehen will (vgl. 20, 31. 1 Joh. 1, 2. 3). Und wenn Hilgenfeld meint, „auch ἐθεασάμεθα bezeichnet die Anschauung der Herrlichkeit Jesu, welche ihrem Wesen nach innerlich ist und mit jenem θεωρεῖν zusammenfällt, welches 6, 40. 12, 44 f. 14, 19 neben dem Glauben genannt wird", so hat er von allem andern abgesehen nicht bedacht, daß der Evangelist nicht präsentisch von der stets gegenwärtigen Glaubensanschauung, sondern präterital, also von einer Erfahrung redet, die er mit seinen Genossen gemacht hat und auf Grund deren er nun Jesum als den Sohn

Gottes verkündigt. Man könnte nur sagen, er hat damit sich einen Schein gegeben, der nicht der Wirklichkeit entsprach. Aber wenn uns alles andere auf einen Augenzeugen führte, warum soll nun die ausdrückliche Bestätigung nicht als solche gelten? Die Worte im Evangelium sind nicht so gehäuft und stark wie im Briefe, weil er nicht sowohl die Verlässigkeit seines Zeugnisses als die Seligkeit seiner Erfahrung betonen will. Wozu soll er auch jene am Anfang hervorheben? Gibt er sich doch in der ganzen Schrift als Augenzeugen zu erkennen, und die Leser seiner Schrift wissen von wem sie dieselbe empfangen haben.

Aber in 19, 35 hat man, nachdem Baur früher Jahrbb. 1844 S. 166 ff. die Worte nur von geistiger Anschauung verstanden, nunmehr ausdrücklich die Unterscheidung des Evangelisten vom Augenzeugen (Johannes), welchen er als seinen Gewährsmann bezeichnet oder angesehen wissen will, gefunden (z. B. Hilgenfeld a. a. O. S. 341). Ueber das ἐκεῖνος in dieser Stelle hat sich eine lebhafte Debatte zwischen Hilgenfeld und Buttmann (Stud. u. Krit. 1860, 3) auf der einen, und Steitz auf der andern Seite (Stud. u. Krit. 1859, 3. 1861, 2) erhoben. Die sprachlichen Gründe, welche man gegen die Beziehung des ἐκεῖνος auf den Evangelisten selbst geltend gemacht hat, gibt auch Keim I, 157 preis. Sie sind auch hinfällig. Denn nicht bloß gebraucht Johannes ἐκεῖνος in einer Häufung — 72 mal — wie sie bei keinem andern Schriftsteller vorkommt, sondern es läßt sich auch sein Gebrauch nicht unter die gewöhnliche Formel einschränken, daß es das entferntere Subjekt bezeichne; vielmehr dient es ihm zur betonten Hervorhebung der betreffenden Person oder Sache: „eben der" z. B. 5, 39 καὶ ἐκεῖναί εἰσιν αἱ μαρτυροῦσαι περὶ ἐμοῦ. Obendrein haben wir eine Stelle, die ganz der in Frage stehenden analog ist: es ist die Selbstbezeugung Jesu gegen den geheilten Blindgebornen 9, 37 καὶ ἑώρακας αὐτόν, καὶ ὁ λαλῶν μετὰ σοῦ ἐκεῖνός ἐστιν. Damit ist die sprachliche Seite der Frage entschieden. Aber es ist „die vernünftige Logik, welche die Identität der Subjekte, diese weitgetriebene Objektivirung des schriftstellernden Subjekts verbietet", meint Keim a. a. O. Aber wie so „die vernünftige Logik" hier Einsprache erheben sollte, ist ganz unerfindlich.

Denn wenn dem Glauben des Andern eine sichere Grundlage soll gegeben werden, ist die Autorität eines Dritten viel weniger am Platze als die der eigenen Augenzeugschaft. Daß aber der Evangelist wenn er hier die eigene Augenzeugschaft als Garantie einsetzt, in gehobener Rede in der dritten Person von sich redet, das hat seine Analogien wie in aller „vernünftiger" Rede, so insbesondere auch im vierten Evangelium. Es genügt hiefür außer auf 9, 37 noch auf 17, 3 zu verweisen. So ist denn 19, 35 nicht ein Zeugniß gegen sondern für die Augenzeugschaft des Evangelisten, oder wenigstens für seine Absicht als Augenzeuge zu gelten.

Aber daß diese Augenzeugschaft nur Vorgeben nicht Wirklichkeit sei, soll aus der „Schüchternheit" sich erkennen lassen, mit welcher der Evangelist sich halb verhüllt, nicht wagend offen hervorzutreten (Keim a. a. O.). Bisher hat man gerade in diesem Zurücktretenlassen der eigenen Person ein Zeichen der Aechtheit gesehen, mit welchem der Verfasser sich verrathe. Und allerdings möchte in jener Argumentation wenig „Logik" zu finden sein. Wenn Keim dieses Argument mit 19, 39 in Verbindung setzt, so steht doch die Sache so: entweder der Verfasser unterscheidet sich vom Augenzeugen; dann thut er es offen und klar, eben durch die Wahl von ἐκεῖνος und durch die Rede in der 3. Person, und von Schüchternheit und halber Verhüllung u. dgl. kann nicht die Rede sein; — oder er bezeichnet mit jenen Worten sich selbst; dann thut er es mit einer Entschiedenheit und einem Nachdruck, welcher nichts zu wünschen übrig läßt und nichts von „Schüchternheit" verräth. Gerade weil er sich sonst im Hintergrunde hält, tritt er hier so nachdrücklich hervor. Daß er sich aber sonst im Hintergrunde hält, wird demnach einen andern Grund haben als die „Schüchternheit", die ihm vom bösen Gewissen diktirt ist.

Die Sache steht bekanntlich so. Während der Evangelist die Jünger Jesu, wenn er sie redend oder handelnd einführt, immer bei Namen nennt, kommt einer vor, der nie namentlich genannt sondern nur angedeutet ist: als einer der Jünger (13, 23) oder ein anderer oder der andere Jünger (18, 15. 20, 2. 3. 4. 8), oder als der Jünger den Jesus lieb hatte (13, 23. 19, 26. 20, 2. 21, 7. 20).

Es darf als anerkannt gelten, daß er identisch ist mit demjenigen, welcher als der ersten einer mit Andreas sich Jesu anschloß (1, 41). Nun werden von den Zwölfen, die der vierte Evangelist so gut kennt wie die ersten drei (6, 13. 70. 20, 24), genannt: Andreas (viermal), Simon Petrus (dreiunddreißigmal), Philippus (zweimal), Nathanael (fünfmal), Thomas (fünfmal), Judas Thaddäus (einmal), Judas Ischarioth (achtmal). Von den fehlenden Fünfen können nur zwei in Betracht kommen: die Söhne Zebedäi Jakobus und Johannes. Sie gehören zum vertrautesten Jüngerkreis, zu den drei die Jesu am nächsten standen. Und gerade diese beiden werden nicht genannt. Der Ungenannte des Evangeliums aber muß einer der Nächsten gewesen sein: das zeigt seine ganze Stellung zu Jesus und seine Bezeichnung. Petrus ist genannt, Jakobus ist zu früh gestorben als daß an ihn gedacht werden könnte; es bleibt nur Johannes übrig. Daß gerade er nicht genannt ist, muß auffallend erscheinen. Gerade die Abwesenheit seines Namens macht ihn bemerklich. An den bedeutsamsten Punkten der Geschichte tritt er bedeutsam in die Geschichte ein: am Anfang, beim letzten Mahle, beim Verhör, unter dem Kreuz, am Grabe; und dann am See Genezareth. Aber er nennt sich nicht — weil er sich nicht nennen will, weil er der Erzähler ist. Und wie er sich nicht nennt, so nennt er Jakobus nicht, weil es sein Bruder, so nennt er die Salome nicht, weil sie seine Mutter ist. Vom Abendmahl an erscheint er immer in Verbindung mit Petrus; wie in der Apostelgeschichte Petrus und Johannes verbunden sind. Es kann kein andrer als Johannes sein. Wenn man an Andreas (Lützelberger) oder Nathanael (Späth) gedacht hat, so sind das — trotz Holtzmann in Schenkels Bibellex. III, 329 — unglückliche Einfälle die auf ihre Urheber beschränkt geblieben sind. Und nicht glücklicher ist es, wenn Scholten (der Ap. Joh. S. 90 ff.), der in ihm einen Gegner des Johannes sieht, mit der Absicht „das in Folge der Ueberlieferung von Johannes gepredigte jüdische Christenthum mit Stumpf und Stiel auszurotten", aus diesem Jünger den Jesus lieb hatte eine ideale Figur macht, die weit über die verständnißunfähigen Apostel hinausgehoben sei, „der geistliche Bruder Jesu" (S. 95) u. s. w. Während wir es doch mit einer geschichtlichen

Person zu thun haben, so geschichtlich wie Andreas am Anfang oder Petrus am Schluß, und mit einem Jünger, der auch nicht weiter im Verständniß ist als die andern (20, 9), sondern erst allmählich durch das was er erfährt zu geförderterem Verständniß sich erheben muß.

Zu dem Bisherigen kommt nun noch ein anderes. Die im Evangelium genannten Personen sind in der Regel durch Zusätze genau bezeichnet: Andreas wird als Bruder des Simon Petrus, Simon durch den Zusatz Petrus, Thomas durch Didymus, der eine Judas durch Thaddäus, der andere durch Ischarioth und durch den Zusatz „der ihn verrieth" näher bezeichnet. Und ähnlich wiederholt sich dieß auch bei andern Namen. Dagegen der Täufer Johannes wird in der Regel nur Johannes genannt; es erscheint dem Evangelisten nicht nöthig, ihn vom Apostel Johannes zu unterscheiden — weil der Schreiber selbst dieser Apostel Johannes ist. Er nennt sich nicht; aber er gibt sich deutlich genug zu erkennen.

Warum ihn seine Verfasserschaft des Evangeliums veranlaßt sich nicht zu nennen, ist aus der Beschaffenheit desselben unschwer zu erkennen. Würde seine Schrift so objektiven Charakter an sich tragen wie etwa das erste Evangelium, so würde er auch von sich so in der dritten Person mit Namen reden können wie dort von Levi Matthäus 9, 9 die Rede ist. Aber seine Schrift ist nicht so objektiv; sie ist sein eigenstes Erzeugniß und subjektiven Charakters. Er müßte von sich in der ersten Person reden. Aber sein „Ich" so hervortreten zu lassen widerstrebt ihm. So umschreibt er es.

Aber eben aus dieser Umschreibung hat man einen Grund gegen die johanneische Verfasserschaft geholt. „Nehme man im Ernst an, der hier und dort im Evangelium leise eingeführte Johannes sei nicht von einem Dritten eingeführt, er habe als Verfasser sich selbst eingeführt. Dann hat er sich selbst in einer sehr auffallenden Weise als der eigentliche Lieblingsjünger Jesu, als der Bevorzugte selbst gegen Petrus, geradezu als Patron und Mittler für Petrus und als einsamen Helden vor Gericht und auf Golgatha hingestellt. — Sind beide (Johannes und Verfasser) Eine Person, so hat man, wie auch Weiße sah, ein Stück widerlichen Selbstruhms, die moralische Verurtheilung eines eitlen Apostels" (Keim I, 158). Wir möchten wohl,

Keim hätte diese Worte nicht geschrieben. Denn sie sind nicht bloß wehe thuend sondern auch ungerecht, wie nur etwas ungerecht sein kann. Keim hat sich hier von seiner Rhetorik verleiten lassen, Worte und Sätze zu häufen, die keine Grundlage im Evangelium selbst haben. Von einem Heldenthum ist nirgends in ihm die Rede. Im hohenpriesterlichen Hause verschwindet Johannes, und unter dem Kreuze steht er schweigend bei den Frauen. Ein Patron und Mittler für Petrus ist er nur, sofern er durch seine persönliche Bekanntschaft ihm den Eintritt in den Hof vermittelt — was ist das Besonderes? Am Grabe tritt er hinter die Entschlossenheit des Petrus zurück. Und der Mund und Vormann der Apostel ist Petrus in diesem Evangelium wie nur in einem andern. Schon durch die unverhältnißmäßige Häufigkeit der Nennung seines Namens ist Petrus ausgezeichnet. So bleibt nur das Eine übrig, daß Johannes an drei Stellen als der Jünger bezeichnet wird, den Jesus lieb hatte. Aber wenn es nun der Fall war? Daß er Jesu sehr nahe stand, ist auch aus den andern Evangelien ersichtlich, und seine Vorderstellung in der Kirche hebt auch die Apostelgeschichte und auch Paulus ausdrücklich hervor. Vom „widerlichem Selbstruhm" kann hier also keine Rede sein, vollends bei einer Bezeichnung, welche keine Großthaten nennt, sondern nur einer unverdienten Gunst gedenkt, die ihm widerfahren und deren Erinnerung ihn noch im Alter selig macht. Denn ein Wort seliger Erinnerung, nicht eitler Ueberhebung ist jenes Wort. So hat man es bisher stets verstanden; und wir sind gewiß, daß es auch künftighin auf jeden Unbefangenen diesen Eindruck machen wird.

Wir können diese Untersuchung mit dem Resultate schließen: der Verfasser des Evangeliums gibt sich zu erkennen als einen geborenen Juden, der der jüdischen Verhältnisse und der alttestamentlichen Schrift in der Ursprache kundig ist und von den Vorgängen, die er berichtet, eine so lebendige Anschauung hat, daß wir in ihm einen Augenzeugen derselben vermuthen müssen. Wenn er sich nun als einen solchen ausdrücklich bezeichnet, und wenn er durch die Weise, wie er von sich redet im Verhältniß zu den andern Jüngern Jesu, die er mit Namen nennt, uns nöthigt an den Apostel Johannes zu

denken, so haben wir nach allem dem keinen Grund dieß für eine Fiktion zu halten, die viel zu kunstreich und viel zu raffinirt durchgeführt wäre, als daß sich dieß sowohl mit der Einfachheit als mit dem sittlichen Charakter dieser Schrift vertrüge.

8. Das Johannesevangelium und das zweite Jahrhundert.

Doch es gibt noch eine Einwendung gegen dieses Resultat: die evangelische Schrift steht mit sich selbst im Widerspruch, sofern sie sich augenscheinlich als eine dem 2. Jahrhundert angehörige Schrift zu erkennen gibt und damit ihr Selbstzeugniß der johanneischen Verfasserschaft aufhebt. Es ist besonders der philosophische Charakter dieses Evangeliums, um dessen willen man (z. B. Keim) es dem 2. Jahrhundert zuweisen zu müssen glaubt.

Ob und in wie weit das Evangelium wirklich von der Anschauung des Alexandrinismus beherrscht ist, hat die Auslegung zu entscheiden. Wir leugnen es, daß es der Fall sei. Aber wenn es auch wäre — ist dieß ein Beweis gegen die Autorschaft oder gegen eine Abfassung noch im 1. Jahrhundert? Was man bei einem Apollos für möglich hält, kann das nicht auch bei einem Andern möglich gewesen sein? Kann sich ein Jünger Jesu nicht in Ephesus in eine neue Denkweise hineingelebt haben? Es ist ja bekannt, daß die ganze Luft mit philosophischen Elementen erfüllt war, wie sie nicht bloß von Alexandrien ausgingen, sondern in Kleinasien selbständige Heerde der Pflege des philosophischen Interesses besaßen. Wir wollen hier nicht beweisen daß es der Fall war, sondern nur zurückweisen, daß man es für schlechthin unmöglich erklärt. Allerdings wenn das Interesse an den Fragen der Spekulation das Interesse an der geschichtlichen Person Jesu Christi, die vorderste Sorge um das Heil der Seele verdrängt hätte, dann würden wir nicht mehr von einem Jünger Jesu sprechen können. Aber dieß ist, wie offen vorliegt, nicht der Fall. Ist im 4. Evangelium Spekulation, so ist sie nur Mittel, nicht Zweck — Mittel für die Verkündigung des Heils in der Person Jesu Christi. „Daß ihr glaubet" lautet die Angabe des Endzwecks am Schlusse dieser Schrift. Die spekulativen Elemente stehen nur

im dienenden Verhältniß zu diesem religiösen Zweck — so gut wie ähnliche Gedanken und Worte im Eingang des Hebräerbriefs und in den Briefen an die Epheser und Kolosser. Allerdings ist die geschichtliche Darstellung im 4. Evangelium der Beschränkung auf das äußere geschichtliche Gebiet und Interesse entnommen und in die Höhe allgemeinerer Betrachtung erhoben. Aber das ist etwas anderes als die Absicht, eine gewisse philosophische Weltanschauung an den Mann bringen zu wollen, zu welcher der Stoff der evangelischen Geschichte nur als Mittel benutzt würde. Das Verhältniß ist umgekehrt. Es ist ein Evangelium, welches wir hier haben, nicht ein philosophischer Traktat. Auch trägt das angebliche Philosophische in dieser Schrift keineswegs den Charakter des 2. Jahrhunderts an sich, es ist vielmehr ganz allgemeinen Charakters; es geht weder thetisch noch antithetisch in einzelne Spekulationen ein, wie dieß in den hiehergehörigen Schriften des 2. Jahrhunderts der Fall ist. Was es aber angeblich Spekulatives bringt, das lehnt sich auf jedem Punkte völlig an die alttestamentliche Schrift an, während wir von den Ausbildungen des 2. Jahrhunderts hier nichts finden.

Auch Keim setzt, wenigstens in seiner größeren Arbeit, das Evangelium an den Anfang des 2. Jahrhunderts. Es sind nicht bloß die äußeren Zeugnisse, sondern auch der ganze Charakter der Schrift, der ihn so weit zurückzugehen veranlaßte. So gut sie aber um 110 geschrieben sein kann, so gut kann sie auch etliche Dezennien früher geschrieben sein.

Vom gnostischen Dualismus der späteren Zeit, wie ihn Hilgenfeld mit unverdrossener Beharrlichkeit nachweist (Das Ev. u. die Briefe Joh. 1849; etwas ermäßigt: Ueber die Evv. 1854 S. 229 ff.; vertheidigt: Das Urchristenth. 1855 S. 116 f. Theol. Jahrbb. 1857, 4 S. 557 f. Zeitschr. f. wiss. Theol. 1863 S. 96. 214 ff. 1868 S. 213 f. 1870 S. 263 ff.), enthält das Evangelium nichts. Der „Dualismus" den es enthält, ist der religiös sittliche: der wirkliche Gegensatz des Glaubens und des Unglaubens u. s. w. auf seine innersten religiös sittlichen Wurzeln in der Gesinnung zurückgeführt. Das ist aber derselbe Gegensatz, der sich durch die ganze Schrift von Anfang bis Ende hindurchzieht, von Kain und Abel, von den

Kainiten und Sethiten an durch die Geschichte Israels herab und ihre Spiegelung in den prophetischen Zeugnissen; der dann in der Geschichte Jesu so schneidend hervortritt und so tragisch sich vollzieht, und in den Ausgängen der Geschichte, wie sie die Apokalypse schildert, zu seiner höchsten Steigerung kommen wird. Ueberall ist er hier ethisch begründet, in der gottzugewandten oder gottabgewandten Gesinnung, während der Dualismus der Gnosis physisch begründet und eine Sache der Naturnothwendigkeit ist. Das Johannesevangelium redet von jenem Gegensatz nicht anders als die Synoptiker, wenn sie die υἱοὶ τῆς βασιλείας und die υἱοὶ τοῦ πονηροῦ (Matth. 13, 38) einander gegenüberstellen und im Anschluß an Jes. 6 Jesum von einem Unvermögen des Erkennens und Glaubens sprechen lassen (Matth. 13, 13 ff.). So wenig diese Darstellung auf gnostischen Dualismus zurückzuführen ist, so wenig die johanneische.

Die Rücksichtnahme auf den Montanismus und auf die Passahstreitigkeiten des 2. Jahrhunderts, auf Grund deren noch Baur dem Evangelium seinen Standort im 2. Jahrhundert anweisen zu können glaubte, hat man allseitig fallen gelassen.

So bleibt denn im 2. Jahrhundert kein anderer geschichtlicher Boden übrig, in welchem die Wurzeln dieser Schrift liegen könnten, als die Gnosis dieser Zeit. Aber die spätere Gnosis ist eine ganz andere, als welche im 4. Evangelium — verhalte es sich nun anlehnend dazu oder polemisch dagegen — vorausgesetzt wird. Thiersch (Kritik S. 252) hat mit Recht daran erinnert, daß gerade jener Satz, welcher das Charakteristische und Gemeinsame der späteren Gnosis und das Centrum aller Polemik der antignostischen Väter, eines Tertullian und Irenäus bildet: die Unterscheidung des höchsten wahren Gottes und des Schöpfers der sichtbaren Welt, möge nun diese Unterscheidung dualistisch oder emanatistisch erklärt werden —, daß gerade diese blasphemia creatoris, wie sie Tertullian nennt, dem Gesichtskreis des 4. Evangeliums völlig fremd ist. Denn die Hilgenfeld'sche Entdeckung des Demiurgen in 8, 44 ist doch zu absonderlich und hat denn auch zu wenig Beifall gefunden, als daß wir darauf Rücksicht zu nehmen nöthig hätten. Mag jene Unterscheidung,

welche die spätere Gnosis machte, zur Zeit als das 4. Evangelium verfaßt wurde, existirt haben oder nicht, in jedem Fall war sie noch nicht in den Gesichtskreis des Verfassers unsrer evangelischen Schrift getreten, denn sonst hätte er, wenn seine Schrift eine Polemik gegen die Gnosis enthalten sollte, an diesem charakteristischen und centralen Satz nicht vorübergehen können, so wenig die späteren Antignostiker an ihm vorübergehen konnten. Diese Thatsache beweist, daß das 4. Evangelium einen andern geschichtlichen Boden hat als die Zeit der Gnosis eines Markion u. s. w.

Auch die Polemik ist eine ganz andere. Es kommt dem Verfasser des Evangeliums und des 1. Briefes — denn diesen dürfen wir in diesem Zusammenhange mit herbeiziehen — nicht in den Sinn, so wie die späteren Polemiker die gegnerische Lehre zuerst zu schildern und dann im Einzelnen zu bekämpfen; er begnügt sich, das Allgemeine und Wesentliche zu berücksichtigen, was allem Einzelnen zu Grunde liegt. Es gibt keine verschiedenere Art und Weise als die Polemik wie wir sie bei Tertullian und Irenäus finden und wie sie dagegen der Evangelist übt. Was aber von jenen beiden gilt, gilt auch von Justin. Denn dessen Polemik ist, wie wir wissen, für die folgenden maßgebend geworden. Selbst über Ignatius müssen wir hinaufgehen. Denn auch in den ignatianischen Briefen ist die Polemik viel spezieller als im 4. Evangelium. Wir sehen also, daß wir uns in einem anderen und zwar früheren Stadium jenes großen Kampfes bewegen. Es ist eine gewisse großartige Allgemeinheit und Hoheit in der Weise, in welcher der Evangelist den widerchristlichen Gegensatz berücksichtigt, wie sie den großen Geistern maßgebender Autorität und der Sicherheit der ersten grundlegenden Zeit eigen ist.

Wie die Polemik so weist auch die Form der Lehre, die uns im 4. Evangelium entgegentritt, in das erste Jahrhundert hinauf. Denn wie der „Paraklet" dieser Schrift vormontanistisch ist, so ist der „Logos" vorjustinisch. Gesteht man jenes zu, so kann man auch dieses nicht leugnen. Es sind die Grundlinien gezogen, welche eine spätere Zeit weiter ausführt und mit anderweitigen Elementen versetzt. Der Theologie der späteren Zeit, welche es als ihre Aufgabe ansah, nicht bloß den Heilsglauben zu verkündigen, sondern vor dem

heidnischen Denken die gesammte christliche Weltanschauung, diese christliche „Philosophie" zu rechtfertigen, mußte es nahe liegen, philosophische Elemente der außerbiblischen Spekulation in ihren Gedankenkreis aufzunehmen und mit den Wahrheiten des christlichen Glaubens zu verbinden. So sehen wir es bei Justin. Hiervon ist aber bei Johannes noch nichts. Hier haben wir nicht philosophische sondern heilsgeschichtliche Verkündigung Jesu Christi zum Behuf des Glaubens. Vgl. oben das über Justin Beigebrachte und meine Abhandlung über Justin u. s. w. Zeitschr. für Protestantism. u. K. 1856, 7 u. 8 S. 69 ff.

Und wie dieß vom dogmatischen Gebiet gilt, so nicht minder vom ethischen. Denn wenn die johanneische Literatur die ἐντολή im Christenthum betont, so verhält sich dieß ähnlich zur späteren gesetzlichen Ausbildung und Entartung in der Lehre der katholischen Kirche, wie sich jene großen dogmatischen Anschauungen vom Paraklet und Logos zur späteren dogmatischen Entwickelung verhalten. Eine gewisse Analogie findet statt zwischen dem Johannesevangelium und den Lehrgestaltungen des 2. Jahrhunderts. Das ist richtig. Aber davon hat man sich täuschen lassen und hat die Analogie für Uebereinstimmung gehalten und den großen Unterschied zwischen originaler Grundlegung und nachgeborener Weiterführung verkannt.

Denn das ist überhaupt der Unterschied zwischen dieser Schrift und den Erzeugnissen der folgenden Zeit. Er ist handgreiflich und unverkennbar. Mehr als eines Hauptes Länge ragt diese Schrift über alle nachapostolischen Schriften hervor. Es wäre ein Geist sonder Gleichen unter dem Geschlecht des 2. Jahrhunderts gewesen. Und von diesem „großen Unbekannten" hätte sich keine Spur der Erinnerung erhalten! Die Verfasser der andern Schriften kennen wir fast alle, nur ihn nicht? Aber eine solche Schrift kann gar nicht im 2. Jahrhundert geschrieben worden sein. Jeder gehört seiner Zeit an, und Niemand steht ohne Zusammenhang mit seiner Umgebung einsam auf steiler Höhe. Zwei Perioden der Literatur sind es, die zunächst auf das apostolische Zeitalter folgen: die Zeit der sogenannten apostolischen Väter und die der theologischen Lehrer der Kirche von Justin an. Mit vollem Recht hat Thiersch (Kritik S. 248. 250. 289)

mit Berufung auf Joh. Müller den Historiker und Schelling den Philosophen auf den überraschenden Abstand des Geistes hingewiesen, in welchem sich die apostolischen Väter von den geistesmächtigen Schöpfungen des N. Testamentes befinden. Das Weitschweifige des Klemens von Rom, das Pathetische des Ignatius, die willkürliche Typologie des Barnabasbriefes, selbst die Rhetorik des Briefs an Diognet lassen nur um so stärker den großen Abstand des Geistes erkennen. Wenn unter den Apostelschülern einer gefeiert war, so war es Polykarp, der „Vater" der Christen Kleinasiens. Wenn man seinen Brief liest, kann man sich des Erstaunens nicht erwehren, daß ein so gefeiertes Haupt der damaligen Christenheit nicht mehr geistige Originalität und Fülle der Gedanken hatte und zu Tage fördern konnte. Und Papias, mag ihn nun Eusebius mit Recht oder Unrecht σμικρὸς τὸν νοῦν genannt haben, hat gewiß keine Ausnahme gemacht. Erkannte und bezeichnete er es doch selbst als seine Aufgabe, nur auf den Wegen der Tradition zu gehen. Und diese beiden gehörten zu den bedeutendsten in dem Kreise der Presbyter, welche Irenäus persönlich kannte und auf welche auch der Alexandriner Klemens sich berief. Aus einem Kreise, der aus solchen Männern bestand, konnte eine Schrift von solcher geistigen Hoheit wie das Johannesevangelium nicht hervorgehen. In diesem Zeitalter ist kein Raum dafür. Auf das Zeitalter der Treue, aber geistigen Inferiorität, folgt mit Justin ein Zeitalter höherer geistiger Begabung, aber der Gelehrsamkeit und Reflexion. Die Theologie beginnt; Justin hat die grundlegenden Linien gezogen, welche die Späteren weiter ausführten. Aber es sind eben die Anfänge der theologischen Wissenschaft, welche die neuen christlichen Gedanken mit der allgemeinen philosophischen Denkweise vermittelte. Das Johannesevangelium liegt jenseits dieser wissenschaftlichen Beschäftigung mit dem christlichen Gedankenkreis und seiner Vermittelung mit dem philosophischen jener Zeit. Es ist Verkündigung der menschgewordenen Wahrheit, nicht wissenschaftliche und gelehrte Behandlung der Lehre von ihr. Auch hier, innerhalb dieses Betriebes der theologischen Arbeit von Justin bis Irenäus, ist kein Raum für eine Schrift wie das Johannesevangelium. Vgl. Thiersch S. 287.

Auf der Seite aber, zur Gnosis hinüber, vollends nicht. So wenig das Johannesevangelium mit der Unproduktivität der apostolischen Väter und mit der Wissenschaft und der Gelehrsamkeit der folgenden theologischen Lehrer der Kirche gemein hat, noch viel weniger mit den Phantasien der Gnosis. Es ist nicht ungerecht, wenn Thiersch solchen Versuchen entgegenhält (S. 287 f.), dann müßte man es auch für möglich halten können, daß Platons Timäus und Proklus' Kommentar über denselben, oder daß die homerischen Gesänge und die Sophisten, welche sie allegorisch erklärten, einer und derselben Generation angehörten. Die joh. Eschatologie aber ist vollends für die Gnosis eine Unmöglichkeit.

Also im 2. Jahrhundert ist kein Platz für die Entstehung des 4. Evangeliums. In das 1. Jahrh. dagegen weist uns die Originalität dieser Schrift, welche einen Boden voraussetzt, der noch nicht von der Tradition eingenommen ist. So wird demnach von dieser Seite aus das Selbstzeugniß des 4. Evangeliums nicht erschüttert werden können.

Unter allen Bedenken, welche man gegen die Anerkennung der äußern wie der innern Zeugnisse des 4. Evangeliums erheben kann, gibt es nur eines welches von Gewicht ist: das ist das Verhältniß zu den Synoptikern. Freilich würden wir dann, wenn diese die Abfassung des 4. Evangeliums durch einen Jünger Jesu unmöglich machen würden, einen ungelösten Widerspruch stehen lassen müssen zwischen dem Resultat jener geschichtlichen Betrachtung und dem Resultat dieser Vergleichung. Bei diesem Widerstreit aber würde wohl immer auf die Thatsachen das schwerere Gewicht fallen müssen als auf das Ergebniß der eigenen Betrachtung.

9. Das Johannesevangelium und die Synoptiker.

Kein anderes Argument gilt der kritischen Ansicht in der johanneischen Frage für so unwiderleglich und entscheidend als dasjenige, welches aus der Unvereinbarkeit des synoptischen und des johanneischen Berichtes hergeholt ist. Haben wir an der synoptischen Erzählung im Wesentlichen einen geschichtlichen Bericht vom Leben und Wirken Jesu, so kann — behauptet man — die johanneische nicht

geschichtlich, also nicht von einem Jünger Jesu sein. Es fragt sich demnach: sind beide Berichte wirklich so widersprechend, daß sie einander ausschließen, oder vertragen, vielleicht auch fordern sie einander? Es handelt sich bei dieser Frage um die Geschichtsdarstellung, um die Reden Jesu, um die Christologie, endlich um den ganzen subjektiven Charakter des 4. Evangeliums gegenüber den ersten drei. Damit werden alle bei dieser Frage in Betracht kommenden Gesichtspunkte erschöpft sein.

1. Die Geschichtsdarstellung. Daß das 4. Evangelium den geschichtlichen Stoff der ersten drei voraussetzt, ist unfraglich. Aber man wird auch anerkennen müssen, daß es die evangelische Geschichte gerade in der Weise wie sie von den ersten drei berichtet ist, also diese evangelischen Schriften, voraussetzt. Die kritische Ansicht erkennt dieß an, indem sie annimmt, daß der Verfasser des vierten Evangeliums den geschichtlichen Stoff der ersten drei in freier Weise zu seinem Roman des Logos ausgesponnen. Das würde heißen: er hat die Geschichte, welche die Synoptiker berichten, in freier Weise umgedichtet, so daß er sein Gedicht an die Stelle jener Geschichte gesetzt hätte. Aber das ist nicht der Fall. Denn er stellt seine Erzählungen auf den Geschichtsboden der Synoptiker. Er erkennt also diesen an. Wir sehen das aus den verschiedenen ausdrücklichen Rücksichtnahmen auf die synoptische Erzählung. Er geht nicht auf solche Beziehungen aus. Wo sie sich finden, sind sie durch die Motive der eigenen Geschichtspragmatik veranlaßt. Aber sie sind doch Thatsache. So nimmt die Bemerkung 2, 12 οὐ πολλὰς ἡμέρας Rücksicht auf die spätere Zeit des bleibenden Aufenthalts Jesu in Kapernaum, welche das 4. Evangelium nicht berichtet, sondern nur die Synoptiker. Ebenso will 3, 24 die eigene Erzählung in Beziehung setzen zu der Thatsache, welche sich nur bei den ersten drei, nicht beim vierten Ev. findet, daß Jesus an des gefangenen Täufers Stelle als Prophet Galiläas aufgetreten sei. Bei den Synoptikern nimmt die galiläische Wirksamkeit Jesu den breiten Boden der geschichtlichen Darstellung ein. Der vierte erzählt sie nicht, aber er setzt sie voraus. Das ergibt sich aus 6, 1. 7, 1. unfraglich. Die Notiz 6, 2, daß jene galiläischen Haufen Jesu nachfolgten, ὅτι ἑώρων τὰ

σημεῖα ἃ ἐποίει ἐπὶ τῶν ἀσθενούντων, versetzt uns, wie auch das Imperfektum zeigt, in einen länger dauernden Zeitraum der Wunderwirksamkeit Jesu in Galiläa. Wir kennen sie nur aus den Synoptikern, nicht aus Johannes. Aber in den angeführten Worten bestätigt dieser, was jene darüber berichten. Wenn die Jünger am Abend nach der Speisung der Tausende ungeheißen gerade nach Kapernaum zurückfahren 6, 17 und Jesus dort mit ihnen und dem Volke zusammentrifft, welches ihn dort gesucht hatte 6, 24, so erklärt sich das am einfachsten aus dem, was wir zwar nicht von Johannes, aber von den Synoptikern her über den Aufenthalt Jesu in Kapernaum wissen.

Was sich aber aus dieser Betrachtung für den ganzen Geschichtsboden der synoptischen Erzählung ergibt, das wiederholt sich auch bei verschiedenen Einzelnheiten. So wenn 11, 2 die Salbung Jesu durch Maria von Bethanien als bekannt vorausgesetzt wird, da sie der Evangelist erst im folgenden Kapitel bringt, oder 18, 24. 28 das Verhör Jesu bei Kaiphas zwar erwähnt aber nicht erzählt wird von der Voraussetzung aus, daß es die Leser kennen. Also der Verfasser des 4. Evangeliums kennt nicht bloß, sondern anerkennt und bestätigt die ersten Drei und stellt seine Erzählung auf den bekannten Boden der synoptischen Erzählung. Man kann also nicht bloß wie Keim von „Entlehnungen" reden oder daß der Vierte „im Gefolge" der ersten Drei „gegangen" (I, 150). Seine Anerkennung derselben ist nicht Abhängigkeit, sondern Bestätigung.

Das könnte man allerdings nicht sagen, wenn Holtzmann Recht hätte, welcher nachweisen zu können glaubt, daß der vierte Evangelist nicht bloß von dem Bericht der ersten drei, sondern auch von dem Wortlaut derselben durchaus abhängig sei (Hilgf. Ztschr. 1869, 1. 2. 4. H.), so zwar daß diese Abhängigkeit bis auf die einzelnsten Redewendungen und Worte, bis zur Wortstellung und zum Numerus hinaus sich erstreckte. Um diese Beweisführung zu charakterisiren, drucken wir einfach den Anfang derselben ab (S. 155 f.): „Schon das ἐγένετο ἄνθρωπος Joh. 1, 6 und οὗτος ἦλθεν 1, 7 erinnert an Luk. 3, 2 ἐγένετο ῥῆμα θεοῦ ἐπὶ Ἰωάννην (vgl. Mark. 1, 4) und Luk. 3, 3 καὶ ἦλθεν. Wenn dann im Weiteren das ἐν

ὕδατι Joh. 1, 26 mehr zu der Fassung Matth. 3, 11 (= Mark. 1, 8?) als zu dem einfachen ὕδατι Mark. 3, 16 paßt, so lehnt sich dafür das Citat 1, 23 wieder an den synoptischen Bericht überhaupt an (Mark. 1, 2. 3 = Matth. 3, 3 = Luk. 3, 4) und auch der ὀπίσω μου ἐρχόμενος Joh. 1, 27 führt direkt auf Matth. 3, 11 = Mark. 1, 7. Dagegen zeigt das ἵνα λύσω, daß die Form Mark. 1, 7 = Luk. 3, 11 der des ersten Evangeliums vorgezogen ist, und der Ausgang des Verses 1, 27 τὸν ἱμάντα τοῦ ὑποδήματος stimmt gleichfalls mit Mark. 1, 7 = Luk. 3, 16, nur daß diese Texte τῶν ὑποδημάτων haben. Da aber Mark. 1, 8 die Erklärung: „ich taufe mit Wasser" erst auf das Wort von den Sandalen folgt, so hat Johannes sich hier thatsächlich an Lukas gehalten. Ebenso finden sich die Elemente des Taufberichts Joh. 1, 32, namentlich τὸ πνεῦμα καταβαῖνον ὡς περιστεράν und ἐπ' αὐτόν wieder in dem synoptischen Bericht Mark. 1, 10 = Matth. 3, 16 = Luk. 3, 22, und zwar dießmal bei Markus und Matthäus entsprechender als bei Lukas. Hinwiederum ist das geweissagte messianische Taufen ἐν πνεύματι ἁγίῳ Joh. 1, 33 aus Mark. 1, 8 = Matth. 3, 11 = Luk. 3, 16, findet sich aber dießmal bei Mark. entsprechender als bei den beiden andern. Endlich korrespondirt 1, 34 das Taufzeugniß ὅτι οὗτός ἐστιν ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ ganz der Form, in welche Matth. 3, 17 die Himmelsstimme Mark. 1, 11 = Luk. 3, 22 abgewandelt erscheint: οὗτός ἐστιν ὁ υἱός μου." Und in dieser Weise geht es nun fort, daß in den einzelnen Erzählungen die einzelnen Worte auf die betreffenden Synoptiker zurückgeführt werden, denen sie entlehnt sind. Holtzmann hatte sich von vornherein dagegen verwahrt (S. 64), daß er es nicht für eine Widerlegung halten werde, wenn das eine oder andere der zahlreichen Beispiele, die er anführen werde, „herausgehoben und als schwächliche Stütze weitgehender Konsequenzen für das öffentliche Mitleid ausgestellt werden sollte". Jener Anführung wird er diesen Vorwurf nicht machen können. Und wir könnten mit ähnlichen Anführungen lange fortfahren; denn die Methode bleibt sich durchweg gleich. Aber es will uns scheinen, als trage für jeden Unbefangenen das beigebrachte Beispiel seine Widerlegung in sich selbst. Denn auf diesem Wege machen wir uns anheischig, die verschieden-

sten Schriften als von einander abhängig nachzuweisen. Was hier den Synoptikern gegenüber geschehen ist, und von Holtzmann auch auf die Apostelgeschichte ausgedehnt worden, das gilt ebenso gegenüber allen übrigen neutestamentlichen Schriften. Von ihnen allen ist dann das vierte Evangelium schriftstellerisch abhängig, und zwar nicht etwa bloß in seinem Gedankenkreis sondern im einzelnen Wortlaut und in der Stellung der einzelnen Worte! Welche Vorstellung von dem geistigen Prozeß des Schriftstellers aber soll man sich dann machen, wenn derselbe immer damit beschäftigt gedacht werden muß, in den verschiedenen Buchrollen hin und her zu sehen und bald dieser bald jener seinen Ausdruck zu entnehmen! Und doch ist das vierte Evangelium im Sprachmaterial und Stil wie im Gedanken und in der ganzen Anlage ein originales Werk von einheitlicher Konzeption und Durchführung! Nein, das ist eine psychologische Unmöglichkeit, welche Holtzmann schwerlich jemandem als Wirklichkeit aufreden wird.

Daß sich der vierte Evangelist im Sprachausdruck mit den ersten Drei mannigfach berührt, ist ganz natürlich. Ist es doch zum großen Theil dasselbe Geschichtsmaterial, dieselbe Erinnerung und Tradition und dasselbe Evangelium, welches er mit jenen theilt. Es müßte wunderlich zugehen, wenn er sich nicht mit ihnen hätte berühren sollen. Kannte er ihre Schriften, wie wir werden annehmen müssen, so mochte er mit denselben hie und da in einzelnen Ausdrücken zusammentreffen, ohne daß wir gerade immer Absicht anzunehmen brauchen. Aber daraus ein solches mosaikartige Verfahren und eine solche unselbständige Abhängigkeit zu machen wie es Holtzmann thut, hieße einen so kleinlichen und mechanischen Geist voraussetzen, daß die ganze evangelische Schrift dagegen den entschiedensten Widerspruch erhöbe.

Ebenso auch gegen die Weise, wie sich Holtzmann die Abhängigkeit im geschichtlichen Erzählungsstoff denkt. Es möge auch hier zur Charakteristik, allen Einreden vorzubeugen, ein zusammenhängendes Stück aus dem Ende (S. 450) wörtlich folgen. „Von größtem Interesse ist die bisher noch nicht berührte Geschichte von Lazarus. Die dem synoptischen Grundstoff eignende Erzählung vom

Töchterlein des Jairus wirkt schon auf die lukanische Sondertradition vom Jüngling zu Nain. Namentlich erinnert der Zuruf an die Mutter (Luk. 7, 13) und an den Sohn (Luk. 7, 14) stark an Luk. 8, 52. 54 (Freytag Kritik S. 209); nicht minder aber wirkt auch das Wort vom Schlaf des Kindes καθεύδει Mark. 5, 39 = Matth. 9, 24 = Luk. 8, 52) auf die Erklärung Λάζαρος κεκοίμηται (Joh. 11, 11) ein (Scholten S. 388) (!), während direkte Einflüsse der lukanischen Szene zu Nain auf die johanneische zu Bethanien schon von Gfrörer (Urchristenth. III, S. 317) und Freytag (Kritik S. 209) nachgewiesen wurden. Baur (Evangelien S. 191 f.) faßte daher bekanntlich die Lazarusgeschichte als eine zweite Steigerung der Jairusgeschichte und wies als auf weiteres zur Ausmalung dienendes Material auf Luk. 10, 38—42. 16, 19—31 hin. Die letztangeführte lukanische Parabel vom armen Lazarus beutete aufs Glücklichste Zeller aus, indem er die direkte Abstammung des johanneischen Lazarus aus dem synoptischen nachwies. Man vergleiche sofort den Anfang Luk. 16, 20 πτωχὸς δέ τις ὀνόματι Λάζαρος mit Joh. 11, 1 ἦν δέ τις ἀσθενῶν Λάζαρος (!). So tritt nun aber der johanneische Lazarus, wenn er als männliches Glied des Hauses gefaßt wird, in welchem die Salbung in Bethanien vor sich gehen soll, an die Stelle des synoptischen Simon (vgl. Joh. 12, 1. 2). Eben darum konnte Johannes auch die Kombination der synoptischen mit der lukanischen Salbungsgeschichte, wo der Wirth auch Simon heißt (Luk. 7, 40), in der oben nachgewiesenen Weise ins Werk setzen. Nun heißt dieser Simon aber Mark. 14, 3 = Matth. 26, 6 Σίμων ὁ λεπρός. Um so mehr Grund, ihn mit Lazarus zu identificiren. Als Medium der Vereinerleiung muß man dann aber die Krankheit des Lazarus im Gleichnisse (Luk. 16, 20 εἱλκώμενος, mit Schwären bedeckt = λεπρός) fassen. Nun erzählen aber auch die Synoptiker die Geschichte eines geheilten Aussätzigen (Mark. 1, 40—45 = Matth. 8, 1—4 = Luk. 5, 12—16), und in der That läßt sich das Vorhandensein gewisser Parallelen nicht leugnen. Denn von dem schon oben bezüglich des Markus Angedeuteten abgesehen ist der Erfolg beidemal derselbe: daß sich nämlich Jesus in die Wüste zurückzieht (Mark. 45 ἐν ἐρήμοις τόποις = Luk. 16 ἐν τοῖς ἐρήμοις =

Joh. 54 ἐγγὺς τῆς ἐρήμου), während die Kunde vom Geschehenen die größte Sensation hervorruft (Mark. 45 = Luk. 15 = Joh. 11, 45—48. 12, 9. 11. 17. 18), wobei nicht außer Acht zu lassen, daß mit dem Bericht des Lukas über die Verbreitung dieses Heilungswunders (5, 15) fast wörtlich der Schluß der von demselben Evangelisten berichteten Auferstehungsgeschichte (7, 17) übereinstimmt. Um so mehr konnte auch Johannes diese Kombination vollziehen. Schloß doch der Aussatz von der Gesellschaft des Lebenden aus (— und doch soll der arme Lazarus aussätzig gewesen sein, während er vor des Reichen Thür lag —), so daß der Aussätzige gleichsam lebendig todt war, wie auch ein Anderer der von Jesus Geheilten seinen Aufenhalt buchstäblich dort hatte, wo Lazarus erweckt wurde — ἐν τοῖς μνήμασιν (Mark. 5, 3. 5)." Was soll man zu einem solchen Gewebe von Willkürlichkeiten sagen? Es zu widerlegen ist ebenso überflüssig wie unmöglich; denn hier waltet nicht mehr besonnene Untersuchung sondern das bloße Spiel der Phantasie. Aber beklagen muß man es, wenn ein ernster Geist, indem er allzuscharfsichtig sein will, den Sinn für die einfache Wahrheit in solchem Grade verlieren und die Bahn wissenschaftlicher Solidität so sehr verlassen kann, daß man ihm gar nicht mehr zu folgen im Stande ist.

Gewiß, das vierte Evangelium schließt sich an die Synoptiker an. Aber mit diesem Anschluß geht die Selbständigkeit Hand in Hand. Der Evangelist zeigt nicht nur, wie wir sahen, eine selbständige Kenntniß jüdischer und paläſtinensischer Verhältnisse, sondern auch der evangelischen Geschichte.

Man hat es schon oft ausgesprochen (z. B. Bleek Einl. S. 181. 182. Riggenbach S. 10), daß, wenn er seine Kenntniß der evangelischen Geschichte nur den Synoptikern verdankte, er nicht gewagt hätte, in so freier Weise seinen Bericht unabhängig neben den synoptischen zu stellen. Nur einer, der mit selbständiger Autorität für seine Angaben eintreten konnte, durfte solche Abweichungen von der synoptischen Tradition, welche doch die ganze kirchliche Anschauung beherrschte, wagen. Die Freiheit, mit der er sich bewegt und den synoptischen Bericht auch da zurechtstellt, wo keine Tendenz ersichtlich ist, zeigt das ruhige Selbstbewußtsein der Berechtigung. Auch hat

sich die kirchliche Ansicht über das Evangelium durch diese Abweichungen nicht irre machen lassen. So sicher war sie der apostolischen Autorität des Verfassers. „Ein Verfasser, der dieses Evangelium nur geschrieben hätte, um gewissen Gedanken auf diesem Wege Eingang zu verschaffen, hätte niemals wagen können, einen von der herrschenden Ueberlieferung so sehr abweichenden Boden von Thatsachen erst zu erfinden. Dieß ist ein Satz, gegen welchen sich keine andere Erklärung auch nur mit einigem Schein behaupten kann" (Weizsäcker Jahrbb. u. s. w. 1859 S. 198). Und doch wieder vertragen sich diese Abweichungen so mit dem synoptischen Bericht, daß sie sich zu einem geschichtlichen Gesammtbild zusammenschließen lassen.

Wären freilich die Abweichungen so wie es Keim darstellt, dann könnte von einem solchen Gesammtbild keine Rede sein. Denn ein Christus, der „nicht geboren wird, nicht getauft wird, nicht ringt, nicht leidet" (I, 125), hat allerdings eine ganz andere Geschichte als der synoptische, oder vielmehr er hat keine Geschichte; man kann dann auch nicht sagen, daß „das ganze Fleisch und Blut dieser Geschichte aus der Philosophie" des Evangelisten „zu erklären" ist; denn von einem Fleisch und Blut kann dann überhaupt nicht die Rede sein; er wird zum Gespenst, vor dem man erschrecken müßte, wie jenes Mal die Jünger vor Jesu erschraken, da sie ihn für ein Gespenst hielten (Matth. 14, 26). Aber wir sehen, daß im 4. Evangelium die Jünger sich von Jesu nicht erschrocken ferne hielten, sondern daß sie sich, je mehr sie ihn erkannten, um so mehr an ihn hingaben. Wie er sie liebte bis ans Ende (13, 1), so haben sie ihn wieder geliebt. Und es ist ganz im Geiste des 4. Evangeliums, wenn im Nachtrage desselben der Auferstandene den Jünger nicht nach seiner Philosophie sondern nach der Liebe fragt: Simon Johanna, hast du mich lieb (21, 15 ff.)?

Der johanneische Christus wird nicht „geboren"? Seine Geburt wird nicht erzählt; wird sie damit geleugnet? Wenn er an Maria seine Mutter hat (2, 1), so wird das Fleisch- d. h. Menschgewordensein des Logos doch wohl als Geburt zu verstehen sein und nicht als markionitische Erscheinung in Menschengestalt. Er „wird nicht ge-

tauft"? Der Evangelist erzählt die Taufe Jesu nicht, aber er setzt sie voraus und deutet sie an. Denn wenn der Täufer sein Taufen in so engen Kausalzusammenhang mit seiner Erkenntniß und Bezeugung Jesu als des Christ setzt wie er es 1,32 f. thut, so kann diese Stelle gar nicht anders verstanden werden als so, daß der Täufer Jesum getauft und bei dieser Gelegenheit als den Messias erkannt hat. Auch Holtzmann hat dieß anerkannt, in Hilgf. Ztschr. 1872 S. 156 f. Der johanneische Christus „ringt nicht"? Aber was soll es dann heißen, wenn er 12, 27 ausruft: „nun ist meine Seele erschüttert, und was soll ich sagen? Vater, rette mich aus dieser Stunde! Doch darum bin ich in diese Stunde gekommen" —? Wir sehen hier seine Seele ganz ähnlich ringen mit der Angst seiner Natur und sich aufrichten am Gehorsam des Willens wie in Gethsemane. Es ist ein Vorspiel jenes nächtlichen Ringens, wie es nur eines geben kann. Und wie kann man sagen, er habe nicht gelitten, wenn man sieht wie er „den Kelch" getrunken, den ihm sein Vater gegeben (18, 11)? Die Liebe zu pikanten Redewendungen wird zur freien Dichtung, welche über das Maß des Erlaubten weit hinaus geht, wenn sie zur ausdrücklich bezeugten Geschichte in solchen Widerspruch tritt.

Begnügen wir uns mit den Abweichungen, welche dem Berichte selbst und nicht dem Gedichte angehören, so kommt vor allem der Boden der Wirksamkeit Jesu in Betracht. Bei den Synoptikern ist es fast ausschließlich Galiläa. Beim ersten Evangelium ist diese Beschränkung veranlaßt durch seine apologetische Tendenz, welche auch den Vorwurf des Galiläischen (vgl. Joh. 7, 52) zu berücksichtigen hatte. Deßhalb läßt er auch die Geschichte Jesu in Galiläa ausgehen (28, 16 ff.), während es doch zur urchristlichen Tradition gehörte, daß Jesus in Jerusalem von seinen Jüngern Abschied genommen. Es ist also eine absichtliche Beschränkung auf den galiläischen Schauplatz. Jene apologetische Tendenz bestimmte den Charakter der palästinensischen Tradition. Und dieser ist maßgebend geworden für die andern beiden Evangelien, in welche sich diese Tradition niedergelegt hat. Beim vierten Evangelium dagegen ist vornämlich Judäa der Boden der Wirksamkeit Jesu, und die Festreisen nach

Jerusalem bilden den Faden, an den sich der Fortschritt der Geschichte anreiht. Warum dieß, ist leicht zu erkennen. Auch nach den ersten ist Jerusalem und Judäa die Heimat der Orthodoxie und der Feindschaft wider Jesum. Nicht bloß bei seinem letzten Aufenthalt in Jerusalem zeigt sich das, sondern auch vorher ist es Jerusalem, woher die Schriftgelehrten kommen, die ihm in Galiläa entgegentreten (Mark. 3, 22). Da nun das 4. Evangelium die Geschichte des Konflikts schildern will zwischen Jesus und seinen Gegnern, so ist es dadurch veranlaßt, daß es uns immer wieder auf den jerusalemitischen Boden führt. So werden wir dieß demnach nur den wirklichen Verhältnissen entsprechend finden können. Und zwar ist nicht schwer zu zeigen, daß es nicht bloß so erdichtet ist. Schon an sich müßten wir es unwahrscheinlich finden, daß Jesus während seines amtlichen Wirkens nie nach Jerusalem gekommen sein sollte (vgl. Bleek S. 180). Sollte bloß der zwölfjährige Knabe (Luk. 2, 41 ff.) und nicht auch der Mann Jerusalem zu den Festzeiten besucht, und sollte der, welcher gekommen ist Gesetz und Propheten nicht aufzulösen sondern zu erfüllen, sich von dem Gesetz der Festbesuche in Jerusalem so völlig dispensirt haben? Aber das oft betonte „wie oft" in dem Klageruf über Jerusalem (Matth. 23, 37. Luk. 13, 34) zeigt, daß er sich nicht davon dispensirt hat. Denn wenn Jesus Jerusalem oft zu sich hat rufen wollen, so muß er auch oft dort gewesen sein. Es ist eine bloße Ausflucht, wenn Baur S. 127 unter den „Kindern" Jerusalems alle Israeliten verstehen will. Man kann keinen Beleg für eine solche Umdeutung beibringen. Wenn Jesus über den Unglauben der Galiläer klagt, so nennt er Kapernaum, Chorazin und Bethsaida, die Städte Galiläas. Wenn er die Kinder Jerusalems nennt, so meint er demnach diese und nicht jene. Auch Strauß im Leben Jesu v. J. 1864 S. 249 erkennt an: „Hier sind alle Ausflüchte vergebens und man muß bekennen: sind dieß wirkliche Worte Jesu, so muß er öfter und länger als es den synoptischen Berichten nach scheint, in Jerusalem thätig gewesen sein." Aber eben deßhalb sucht er die Geschichtlichkeit dieser Worte zu beseitigen. Im Anschluß an einen frühern Deutungsversuch Baurs sucht er glaublich zu machen (a. a. O. Ztschr. f. wiss. Theol. 1863 S. 84 ff.), daß die Worte aus

einer verloren gegangenen Schrift, in welcher die Weisheit Gottes redend eingeführt sei, entlehnt und Jesu nur in den Mund gelegt seien. Aber diese verloren gegangene Schrift ist eine Phantasie; und auch wenn es so wäre, so müßte die Uebertragung auf Jesus doch möglich und die Worte auf ihn anwendbar sein, es müßte sich also bei ihm erfüllt haben, was dort von der „Weisheit" gesagt ist. Das thatsächliche Resultat bliebe demnach dasselbe: die Synoptiker deuten eine wiederholte Anwesenheit in Jerusalem an. Man würde nie auf solche Ausflüchte gekommen sein, wenn man nicht immer wieder von dem unrichtigen Grundsatz ausginge, daß die Evangelisten, was sie nicht ausdrücklich berichten, auch nicht wissen oder vollends leugnen.

Mit Recht hat Bleek (S. 181) auch an die Erwähnung der Maria und Martha bei Lukas 10, 38 ff. erinnert. Denn daraus, daß Lukas hier Bethanien nicht ausdrücklich nennt, folgt nicht, daß er den Vorgang nach Galiläa verlegt hat, wie selbst Meyer z. d. St. meint. Denn diese Geschwister waren aus der evangelischen Tradition bekannt genug. Johannes 11, 2 setzt die Geschichte der Salbung als bekannt voraus, und Matth. 26, 13 zeigt, daß sie einen Bestandtheil der Ueberlieferung gebildet hat. Zwar nennt Matthäus den Namen der Maria nicht. Aber in der Ueberlieferung kann das Weib nicht namenlos gewesen sein. Daß sie nicht einen andern Namen nannte, wird durch die Notiz des 4. Evangeliums bewiesen.

Wie nun die Synoptiker einen wiederholten Aufenthalt Jesu in Jerusalem kennen und nur eben nicht erzählen, so kennt, wie wir uns schon früher überzeugten (vgl. 6, 1. 7, 1, auch 7, 52), das 4. Evangelium die Wirksamkeit Jesu in Galiläa, welche die Synoptiker berichten, nur daß es sich begnügt, dieselbe zu erwähnen ohne sie zu erzählen. Und ebenso verhält es sich mit der peräischen Wirksamkeit Jesu, welche bei den Synoptikern zwischen der galiläischen und der jerusalemitischen in der Mitte liegt und welche auch dem 4. Evangelisten nicht unbekannt ist (vgl. Joh. 10, 40 πάλιν).

Allerdings schickt Johannes dem galiläischen Aufenthalt Jesu (Kap. 4) eine judäische Wirksamkeit voraus (Kap. 2 u. 3), von welcher die Synoptiker nichts zu wissen scheinen. Aber diese überspringen augenscheinlich eine Zeit, die sie mit Stillschweigen übergehen. Denn

auf die Taufe Jesu lassen sie alsbald die Gefangensetzung des Täufers und das Auftreten Jesu als des galiläischen Propheten folgen. Aber diese Thatsachen können schwerlich so unmittelbar auf einander gefolgt sein. Denn jene Taufe fand am unteren Jordan, diese Gefangensetzung im Gebiete des Herodes Antipas statt. Der Täufer muß demnach den Schauplatz seiner Wirksamkeit aus jener Gegend in in diese verlegt und sein Zeugniß, nachdem er es über das Volk und die geistlichen Häupter desselben abgelegt, nun gegen den Fürsten Galiläas gekehrt haben. Wie viel Zeit dazwischen lag, sagen uns die Synoptiker nicht. Aber daß Zeit dazwischen lag, werden wir voraussetzen müssen. So ist demnach die Möglichkeit einer Wirksamkeit Jesu vor seinem galiläischen Auftreten an des gefangenen Täufers Statt durch den synoptischen Bericht wenigstens nicht ausgeschlossen.

Zu dieser Möglichkeit, welche die Synoptiker lassen, kommt die Wahrscheinlichkeit hinzu, welche in der Sache selbst liegt. Mit Recht hat Wittichen (S. 43, auch Strauß a. a. O. S. 247 f.), ohne sich von Keims apodiktischen Behauptungen S. 130 einschüchtern zu lassen, eine einjährige Dauer des Wirkens Jesu für unwahrscheinlich erklärt, wenn „man sich den ganzen Umfang der Ereignisse und der Einwirkung auf die Jünger vergegenwärtige". Wenn Keim meint, Jesus hätte sich „gegen die Hochfluth der Hierarchie" nicht „so lange behaupten" können, wie es das 4. Evangelium darstellt (S. 130), so hat eben selbstverständlich der Widerstreit nicht von vornherein den Stand der „Hochfluth" gehabt, sondern ist erst allmählich zu dieser Höhe gestiegen. Ist aber dem galiläischen Jahr eine Zeit des Wirkens vorhergegangen, so sind damit auch die einzelnen Angaben des 4. Evangeliums — der Anschluß einzelner Jünger an Jesus, das Auftreten in Jerusalem — wenigstens als möglich, wenn nicht als wahrscheinlich erwiesen. Es ist demnach auch willkürlich, ohne Weiteres von Umkehrung der Ordnung zu reden (Keim S. 119). Denn zuerst müßte bewiesen sein, daß Jesus nicht mit einem solchen thatsächlichen Bußzeugniß, wie es die Tempelreinigung war, ebenso auftreten konnte, wie er mit demselben nach dem Zeugniß der Synoptiker vom Schauplatz abtrat. Vielmehr war es zum Beginn wie zum Schluß seiner Wirksamkeit gleich geeignet und nahe liegend.

„Das Wort von der Zerstörung des Tempels" aber ist ein anderes am Anfang und am Schluß — so verschieden wie eben die erste Andeutung und der tragische Ausgang eines Konfliktes verschieden sind.

Allerdings ist der Blick des vierten Evangelisten gleich beim Beginn der Geschichte auf den Ausgang derselben gerichtet: er will im Anfang den Anfang des Endes erkennen lassen. Dieß gibt seiner Geschichtsdarstellung ihren eigenthümlichen Charakter. Wenn er wiederholt die späteren Thatsachen vorweg zu nehmen scheint, so ist das nicht unhistorische Anticipation der geschichtlichen Vorgänge; sondern es ist das Bestreben, das innere Wesen der Geschichte und die zu Grunde liegende Substanz der einzelnen Vorgänge zu erfassen und darzustellen. Um zwei charakteristische Beispiele anzuführen: Wenn etwas gewiß ist, so ist es wohl das, daß Jesus die Taufe und das heilige Mahl eingesetzt hat. Keinem Schriftsteller der ersten Kirche konnte es in den Sinn kommen, dieß leugnen zu wollen. Denn auf der Taufe ruhte der ganze Bestand der christlichen Kirche, und das heilige Mahl war der Mittelpunkt ihres Kultus. Nun erwähnt der 4. Evangelist weder das eine noch das andere. Es wäre Thorheit anzunehmen, sein Schweigen solle Polemik oder auch nur Ablehnung bedeuten. Denn damit hätte er sich außer allen kirchlichen Zusammenhang gestellt. Also wenn er es auch nicht erwähnt, so versteht es sich doch von selbst, daß er es anerkennt. Statt der Einsetzung dieser beiden Handlungen der Taufe und des Abendmahles nun aber hat er die Unterredung mit Nikodemus und die Rede in der Synagoge zu Kapernaum. Jene verhält sich zur Taufe wie diese zum Abendmahl. Dort redet Jesus so wenig von der christlichen Taufe wie hier vom heiligen Mahl. Aber die erste Rede benennt die Voraussetzung der Taufe, die andere die Voraussetzung des Abendmahls. Weil es eine Taufe mit heiligem Geist gibt, darum gibt es die Handlung der christlichen Taufe und ist die Wassertaufe auf den Namen Jesu Christi eine Taufe mit heiligem Geist; und weil es eine solche Gemeinschaft des Fleisches und Blutes Christi gibt, wie Joh. 6 sie schildert, gibt es eine christliche Abendmahlshandlung und ist das Mahl, das Christus zu seinem Gedächtniß eingesetzt hat, ein Mahl

seines in den Tod gegebenen Leibes und seines vergossenen Blutes. In jenen Voraussetzungen ist bereits die verborgene Substanz der späteren äußeren Vorgänge enthalten. Dieß ist charakteristisch für die ganze Weise der johanneischen Geschichtschreibung. Die ersten drei legen die äußeren Thatsachen zu Grunde und lassen uns in diesen eine höhere Bedeutung erkennen. Der vierte geht von der inneren Bedeutung der Geschichte, oder wie man zu sagen pflegt, von der Idee aus und läßt von da aus Auswahl und Darstellung der Geschichte bestimmt sein. Es ist nur die äußerliche Betrachtungsweise, welcher dieß als ungeschichtliche Anticipation erscheinen kann.

Von hier aus erledigt sich auch der Vorwurf, den schon Baur gegen das 4. Evangelium erhoben hat: es unterscheide sich zu seinen Ungunsten darin von den ersten drei, daß es keinen Fortschritt der Geschichte habe, sondern alles sei schon von Anfang an fertig; nur in äußerlicher und mechanischer Weise werde die längst fertige Schlußkatastrophe aufgehalten; es fehle der Fortschritt und die Entwickelung. Auch Keim noch (I, 117. 131) kommt wiederholt auf diese Anklage zurück. Aber sie beruht in der Hauptsache auf der Verkennung jener Eigenthümlichkeit johanneischer Geschichtschreibung. So gut der Verfasser des Briefs den, der seinen Bruder haßt, einen Todtschläger nennt — denn in der ersten Regung der Gesinnung ist schon die That implicite gesetzt und hat sich nur noch als That herauszusetzen —, so gut sieht der Verfasser des Evangeliums in der Opposition, welche durch den vermeintlichen Sabbathbruch Jesu 5, 16 hervorgerufen worden, bereits die Mordgesinnung vorhanden, welche im Todesurtheil sich dann herausetzte. Im Einzelnen das Ganze, im Anfang das Ende zu schauen und zu zeigen, das ist die Art des 4. Evangelisten. Aber damit hört das Einzelne nicht auf ein Einzelnes, und der Anfang nicht auf ein Anfang zu sein. Denn zu jener ersten Thatsache kommen dann andere hinzu; zuletzt heißt es: dieser Mensch thut viele Zeichen (11, 47) — damit wird der Todesbeschluß begründet. In jener ersten Opposition ist für den Evangelisten schon die Mordgesinnung gegenwärtig (5, 18); aber es kostet noch Zeit, bis die Feinde Jesu dem Mordgedanken fest ins Auge zu blicken und ihn nicht bloß zum Entschluß sondern auch

zum Beschluß zu erheben wagen. Zwischen jenem und diesem liegt die Steigerung des Konfliktes dazwischen, wie sie besonders Kap. 8 uns lebendig vor Augen stellt. In der That, es fehlt dem 4. Evangelium — wie auch z. B. Hilgenfeld Die Evv. S. 325 anerkennt — nicht an Fortschritt und Entwicklung. Aber die Entwicklung wäre nicht Entwicklung, wenn nicht der Anfang bereits den Schluß in seinem Schoße trüge. Auf diesen verborgenen Inhalt, welcher die eigentliche Bedeutung der Vorgänge ausmacht und die Substanz der Geschichte bildet, ist von vornherein der Blick des Evangelisten gerichtet. Kein Evangelium ist so dramatisch angelegt wie das vierte; keines schildert uns so wie dieses das große Drama des Lebens Jesu. Diesem Eindruck wird sich kein Unbefangener entziehen können. Damit ist aber zugleich auch der Fortschritt der Handlung gegeben. Wir sehen wie der Knoten sich schürzt, wie er gewaltsam gelöst wird. Aber er schürzt sich nur darum, weil gleich beim Beginn die Fäden sich zu verschlingen anfangen (1, 19 ff.). In diesem Anfang ist auch das Ende vorbereitet: wir sehen es mit innerer Nothwendigkeit herankommen und sich vollziehen.

Es heißt die Erzählung völlig verkennen, wenn man sagt: da alle Motive längst verbraucht sind, hat der Evangelist, um die Katastrophe möglich zu machen, ein neues Ereigniß nöthig — die Auferweckung des Lazarus in Bethanien. Da nun die Synoptiker hiervon nichts wissen, bei Johannes aber darin die Entscheidung liegt, so hat dieser eine ganz andere Geschichte als jene und zwar eine ungeschichtliche. Denn es ist nicht denkbar, daß die Synoptiker alle gerade dieß größe Wunder „verschlafen haben". Da nun bei Johannes der Tod Jesu an diesem hängt, so „hängt er gänzlich in der Luft" (Keim I, 131). Seit Baur dieses Argument gegen die Geschichtlichkeit des Evangeliums mit allem Nachdruck geltend gemacht, hat man es oftmals wiederholt. Aber der Beschluß des Synedriums wird nicht mit der Auferweckung des Lazarus motivirt; sie wird bei dieser Gelegenheit gar nicht erwähnt; es ist vielmehr von den „vielen Zeichen" die Rede, die Jesus thue (11, 47). Wenn also jene Thatsache auch die Veranlassung zu diesem letzten Schritt war, so war sie nicht der Grund. Die Synoptiker haben demnach keine andere

Geschichte, wenn sie von Lazarus schweigen. Es ist bei ihnen wie bei Johannes der Enthusiasmus des Volks für den Wunderthäter und Messias, was die Häupter Israels zum entscheidenden Schritt bestimmt. Der Wunderthäter aber war Jesus in den Augen des Volks mit und ohne die Auferweckung des Lazarus. Die Synoptiker haben sie also nicht nöthig. Damit fällt auch für uns die Nothwendigkeit weg, zu erklären warum sie davon schweigen. Aber sollte es so schwer sein dieß zu erkennen? Sie schweigen von Bethanien überhaupt, oder erwähnen es nur flüchtig, ähnlich wie sie von Kana am Anfang schweigen. Sie ordnen ihre Erzählung nach den großen Stationen: Galiläa, Peräa, Jerusalem. Gegen die Hervorhebung dieser drei großen Stationen tritt alles andere zurück. Deßhalb lassen sie Jesum gleich von Jericho aus in Jerusalem einziehen. Ist aber Jesus vorher in Bethanien abgestiegen, wie Johannes erzählt, so erklärt sich auch der feierliche Einzug, den die Synoptiker berichten, um so leichter; denn dann war man in Jerusalem vorbereitet auf seine Ankunft.

Den Mangel der Entwicklung findet man aber seit Baur besonders auch in der Charakteristik Jesu selbst und seiner Jünger. „Christus ist von Anfang fertig" (Keim I, 117) und seine Jünger nicht minder. Während bei den Synoptikern Jesus nur allmählich sich als der Messias bezeugt und die Jünger nur allmählich zum Glauben und Bekenntniß seiner Messianität kommen, ist hier beides von vornherein vorhanden. Es fehlt das Werden, der Fortschritt. Darin zeigt sich die Ungeschichtlichkeit des 4. Evangeliums. So lautet die Anklage. Aber man muß unterscheiden. Ist es das Messiasbewußtsein, was nach der Darstellung der Synoptiker bei Jesus allmählich wird, oder ist es das messianische Selbstzeugniß? Jenes gewiß nicht. Nicht in die kurze Zeit seines öffentlichen Wirkens, sondern in die lange Zeit, welche diesem vorhergeht, ist unfraglich nach der Meinung der Synoptiker die Entwicklung ebenso seines Messiasbewußtseins wie zuvor seines Sohnesbewußtseins zu verlegen. Als er zur Taufe kommt, ist er innerlich „fertig". Daß dieß die Meinung der Synoptiker sei, ist unschwer zu erkennen. Nicht bloß die Erzählung des Lukas vom zwölfjährigen Knaben hat die Bedeutung, uns

hineinschauen zu lassen in den Prozeß seines Bewußtseins, der sich in seinem Innern vollzog. Es ist vor allem die synoptische Erzählung von der Taufe selbst und von der Versuchung, welche für jene Erkenntniß entscheidend ist. Wenn der Täufer den Größeren ankündigt, der mit Geist und Feuer taufen werde, so ist das anerkanntermaßen die Bezeichnung des Messias. Und wenn er sich weigert, Jesum zu taufen und vielmehr von ihm getauft zu werden begehrt, so spricht er damit seine Erkenntniß der Messianität Jesu aus. Eben deßhalb richtet er später jene Frage aus dem Gefängniß an Jesum, weil ihm das Thun Jesu mit seiner Messianität nicht im Einklang zu stehen schien. So trat also gleich beim Eintritt in seinen Beruf Jesu die Identificirung seiner Person mit der messianischen Idee entgegen. Die Gottesstimme bei seiner Taufe aber will nach der Meinung der Synoptiker als göttliche Bestätigung seines eigenen Messiasbewußtseins verstanden sein. Und die Erzählung von der Versuchung ruht ganz und gar darauf. Denn die Versuchung ist die innere Bewährung des gottgemäßen Messiasthums gegenüber dem fleischlichen Messiasthum der gewöhnlichen israelitischen Gedanken. Also auch nach der synoptischen Erzählung ist wenigstens das Messiasbewußtsein Jesu von vornherein „fertig" und liegt allem seinem Wirken zu Grunde. Von einem „Wachsthum" und „Fortschreiten mit der Zeit" (Keim I, 129) ist seitdem auch bei den Synoptikern wenigstens für das Messiasbewußtsein nichts zu finden. Wenn sich Jesus demnach nicht von vornherein als Messias bezeugt, so ist es nicht, weil er noch nicht jenen Prozeß der Identificirung mit der Messiasidee vollzogen hätte, sondern es sind anderweitige Rücksichten pädagogischer Art. Aber bezeugt sich denn bei Johannes Jesus sofort als Messias? Er läßt es ahnen, ein offenes rundes Bekenntniß finden wir nur bei der Samariterin 4, 26 — aber hier augenscheinlich als Ausnahme, ohne Zeugen —; während die Juden noch 10, 24, also ein Vierteljahr vor seinem Tode, sich gegen ihn beklagen, daß er ihre Seele in der Schwebe halte, also nicht rund heraus sage, ob er der Messias sei. Also muß, so entschieden sich Jesus als den Messias zu erkennen gegeben, dieß sein Bekenntniß doch immer etwas Allgemeines, Unbestimmtes und Schwebendes gehabt haben. Man sollte

in seinem Zeugniß das messianische Zeugniß mehr finden, als daß er es nackt und ganz unverhüllt ausgesprochen hätte. Auf der andern Seite aber gibt er sich auch bei den Synoptikern von vornherein deutlich genug als den Messias zu erkennen. Sein ganzes Auftreten hatte diesen Sinn; seine Gegenüberstellung gegen „die Alten" in der Bergpredigt zeigte ihn als solchen; die Frage des Täufers aus dem Gefängniß weist er nicht ab, sondern bejaht er; durchweg bezeugt er sich als den der da kommen sollte, als das Ziel der alttestamentlichen Hoffnung. — Wir sehen: der Fortschritt, nicht seines Werdens, sondern seines messianischen Zeugnisses ist nicht wesentlich verschieden hier wie dort.

Aber auch der messianische Glaube der Jünger. Sie hatten ja das Zeugniß des Täufers oder wenigstens von demselben gehört. Und das war auch die Frage, welche Israel bewegte, ob Jesus der Messias sei oder nicht. Und zwar nicht erst in späterer Zeit sondern von Anfang an. Denn Jesus verweist seine Gegner am Schlusse auf das Zeugniß des Täufers über ihn Matth. 21, 25 f. Also was Jesus sein sollte oder wollte, das war von Anfang an keine Frage. Nur ob er es auch mit Recht sei, das war die Frage. Wenn die Jünger sich an ihn anschlossen, so war dieser Anschluß thatsächlicher Ausdruck ihres Glaubens an jenes Zeugniß. Wenn sie Zeit brauchten, um diesen Glauben im runden Wort des zweifellosen Bekenntnisses auszusprechen, so ist das nur natürlich. Nicht als hätten sie nicht von vornherein geglaubt. Aber es hatte noch etwas Zögerndes, es war mehr nur ein ahnender Glaube des Herzens, der erst noch ganz klar, fest und gewiß werden mußte. Aber was wurde, das war schon am Anfang. Wenn Johannes das Vorhandensein des Glaubens am Anfang stärker betonte als die Synoptiker, so entspricht das nur der Art seiner Geschichtschreibung, wie wir sie erkannt haben. Es steht nicht im Widerspruch mit der Darstellung der Synoptiker, wenn Johannes den Philippus und Nathanael gleich bei der ersten Begegnung und Anschließung an Jesus das Bekenntniß der Messianität Jesu aussprechen läßt. Es ist das erste Aufleuchten der Glaubensgewißheit, ohne welche auch bei den Synoptikern die Jünger sich nicht an Jesus angeschlossen hätten. Aber daß sie nun

damit etwa nach des Johannes Meinung fertig gewesen wären, daran fehlt viel. Bei der nächsten Selbstbezeugung Jesu heißt es von ihnen 2, 11: sie glaubten an ihn, gleich als wären sie vorher noch nicht glaubend gewesen. Wir sehen also, wie sie fortschritten in der Glaubensgewißheit. Und das Bekenntniß des Petrus 6, 69 ein halbes Jahr vor dem synoptischen Bekenntniß Matth. 16, 16 entspricht in seiner allgemeineren Form der früheren Stufe, wenn es auch der Substanz nach dasselbe ist wie jenes. Eben darum führt das 4. Evangelium dieses an. Das ist ganz seiner Art gemäß. Wir sehen also, daß der Unterschied zwischen den Synoptikern und Johannes nicht so absolut ist, wie man ihn darstellt. Soweit die Synoptiker ein Werden haben, soweit hat es auch Johannes; und soweit Jesus und die Jünger hier fertig sind, sind sie es auch dort, wenn auch vielleicht der Accent bei beiden verschieden vertheilt ist.

Wie in allem dem die wirklichen oder vermeintlichen Abweichungen von der synoptischen Erzählung und die ganze Art der Geschichtschreibung des 4. Evangeliums nicht ein Beweis seiner Ungeschichtlichkeit sind, so auch nicht die Differenz in Betreff des Todestages Jesu. Wir lassen hier die Frage über die Differenz selbst unerledigt. Es handelt sich uns hier nur um die Folgerung, die man daraus zieht. Keim findet III, 476, daß hinsichtlich der Zeitbestimmung des letzten Mahles Jesu „der Vortheil sich auf die Seite der alten Evangelisten wendet. Es gehört zum Sichersten in der Welt, daß Jesus vor seinem Tode das Passahmahl gehalten, daß er es mit dem Volke am gesetzlichen Tage gefeiert, daß er also nur nach diesem Tage d. h. am 15., nicht am 14. (Nisan) sterben konnte. Will man den Evangelisten nicht glauben, nun denn, so muß man es Paulus, dem alten Zeugen glauben" u. s. w. Wenn das Johannesevangelium diese Zeitbestimmung ändert, so ist es, weil „es das jüdische Gesetz beseitigen wollte"; „es wollte den Tod Jesu als die Erfüllung, dadurch zugleich als die Aufhebung des Gesetzes erscheinen lassen. Dieß geschah durch die künstliche Verlegung des Todes Jesu auf den 14. und durch die so geflissentliche, so beharrliche, ja gewaltsame Durchführung der Idee des Passah und Passahlamms durch das ganze Evangelium". Schon Baur hatte diesen Gesichtspunkt geltend

gemacht, Keim verfolgt diesen Gedanken weiter, aber er übertreibt ihn. Denn „die beharrliche und gewaltsame Durchführung der Idee des Passahlamms" ist seine Erfindung. Der Täufer nennt Jesum am Anfang so — wenn seine Worte 1, 29 so zu verstehen und nicht auf Jes. 53, 7 zu beziehen sind —, Kap. 2 tritt Jesus am Passahfeste in Jerusalem auf, Kap. 6 wird wieder ein Passah erwähnt: das ist Alles. Es bleibt nur das Todespassah und die Erfüllung des Passahopfers in Jesu dem Gekreuzigten 19, 36 übrig. Das ist aber nicht mehr als was wir auch bei Paulus finden, wenn er Jesum das Passahlamm nennt, das für uns geschlachtet worden 1 Kor. 5, 7 — ein Gedanke, welcher der ganzen alten Kirche eigen ist und ihrer Passahfeier zu Grunde liegt, wenn sie auch der Chronologie der synoptischen Tradition folgt. Und auch der Anwendung, welche der Verfasser des Hebräerbriefs bei den Worten 11, 28 im Sinne hat und von seinen Lesern gemacht wissen will, liegt diese Parallele zu Grunde. Von „beharrlicher und gewaltsamer Durchführung der Idee des Passahlamms" ist also nichts zu finden. Um so unwahrscheinlicher ist es, daß um dieser Idee willen vom Verfasser des 4. Evangeliums die Chronologie des Leidens Jesu geändert sein solle. Wozu auch? Die Erfüllung liegt doch nicht im Tag und in den Stunden, sondern in der Sache. Daß Jesus am Kreuz unversehrt geblieben — dieß betont der Evangelist 19, 36, nicht die Gleichzeitigkeit mit der Schlachtung des Passahlamms im Tempelvorhof. Paulus hat in Jesu die Idee des Passahlamms verwirklicht gesehen, und doch hat er, wie Keim a. a. O. anführt, die Ueberlieferung getheilt, daß Jesus gleichzeitig mit den Juden Passahmahl gehalten, also am 15. Nisan gestorben sei, und das paulinische Lukasevangelium folgt derselben Zeitrechnung. Wenn sich nun bei dieser die synoptische Tradition mit jener Idee verträgt, warum soll beim vierten Evangelisten diese Idee eine Aenderung der Chronologie nöthig gemacht haben? Also ist seine Chronologie, es mag sich nun mit ihr verhalten wie es wolle, kein Beweis gegen die Geschichtlichkeit des Evangeliums.

Wir haben die geschichtliche Darstellung des 4. Evangeliums mit der synoptischen Darstellung verglichen und uns überzeugt, daß die

Abweichungen jener von dieser Darstellung nicht ein Erzeugniß der Idee und ein Beweis der Ungeschichtlichkeit seien, daß sich vielmehr jene Darstellung auf den Geschichtsboden dieser stellt und sie dadurch bestätigt und sich mit ihr wohl zu einem geschichtlichen Gesammtbild zusammenschließt.

Aber die Art wie die Jünger und wie die Juden dargestellt seien, soll die Ungeschichtlichkeit beweisen; denn sie widerspreche der geschichtlichen Wirklichkeit, ja nicht selten der geschichtlichen Möglichkeit. Bei beiden, den Jüngern wie den Juden, sei nicht selten der Unverstand, den sie den Worten Jesu gegenüber beweisen, in einer Stärke gezeichnet, welche deutlich erkennen lasse, daß diese Zeichnung nur ein Mittel für die dialektische Bewegung der Gedanken sei. Auf diesen Einwand Baurs bin ich bereits in meinem „joh. Evang." des Näheren eingegangen. Es wird daher an diesem Orte genügen, mit Wenigem darauf Rücksicht zu nehmen. Wie gering und uns geradezu unbegreiflich das Verständniß der Jünger auch in der Darstellung der Synoptiker sei, zeigen Stellen, in denen Jesus sich über ihr Nichtverständniß verwundert, wie Mark. 4, 13 oder Matth. 16, 9 ff., oder in denen er ihre thörichten Gedanken strafen muß, wie Matth. 16, 23 oder 20, 22 ff. Wenn man das volle Gewicht solcher Stellen auf sich wirken läßt, so wird man anzuerkennen nicht umhin können, daß die Jünger im 4. Evangelium nicht unverständiger dargestellt sind als in den drei ersten. Was sie bei diesen vor den Andern voraus haben, den Glauben und die Erkenntniß der Person Jesu Christi (Matth. 16, 15 f.), das haben sie auch bei Johannes voraus (Joh. 1, 46. 50. 6, 68 f.). Wie sie aber bei den Synoptikern sich in viele Worte Jesu, besonders in alles das was mit seinem Tode zusammenhängt, nicht finden konnten, so auch bei Johannes nicht. Es durchkreuzte zu sehr ihre Gedanken und Hoffnungen, welche sie sich von der alttestamentlichen Schrift aus gebildet hatten. Es sind nicht willkürlich erfundene Mißverständnisse oder Nichtverständnisse, welche der Evangelist berichtet, sondern sie sind durch den Gedankenkreis, in welchem sich die Jünger von Haus aus bewegten, naturgemäß veranlaßt. So wenig die Juden verstehen, wie Jesus von einem Fortgehen sprechen kann, da doch der Messias

bleiben soll 7, 35, so wenig kann Thomas dieß verstehen 14, 5 und die Jünger das Wort vom Nichtmehrsehen 16, 17 f.; oder kann Judas Thaddäus begreifen, warum sich Jesus nicht der Welt offenbaren werde 14, 22; oder ist ihnen verständlich, was Jesus von der Zeit des Geistes sagt, weil die Thatsachen seines Todes und seiner Verklärung dazwischen liegen, in die sie sich nicht finden können: 6, 62. 7, 39. 16, 12. Es ist daher nicht verwunderlich, wenn der Evangelist wiederholt betont, daß die Jünger einzelne Worte und Vorgänge erst nach der Auferstehung Jesu verstanden 2, 21 f. 12, 16. 20, 9. Das ist so wenig Fiktion, daß es vielmehr ein Zeichen der Geschichtlichkeit der Berichterstattung ist. Einem Späteren würde es ferne gelegen haben, diesen Unterschied der Zeiten so zu betonen. Denn für uns Spätere ist das christliche Bewußtsein von vornherein durch die Thatsachen des Todes und der Auferstehung Jesu bestimmt. Nur für einen, der aus der Erinnerung heraus schreibt, ist es natürlich, die beiden Zeiten und Stufen des christlichen Bewußtseins so bestimmt auseinanderzuhalten.

Wie nun die Jünger im 4. Evangelium nicht anders erscheinen als in den ersten Drei, so auch die Juden. Es kennt ebenso gut wie die Synoptiker die Pharisäer als den Herd der orthodoxen Opposition (1, 24) 4, 1 gegen die Wirksamkeit Jesu in Judäa; 8, 13 gegen das Selbstzeugniß Jesu; 12, 42 als Hinderniß des offenen Bekenntnisses für Jesus; 18, 3 in Verbindung mit den Hohenpriestern; und die Hohenpriester oder die Obersten als Feinde Jesu 7, 26. 48. 12, 42. Das Bild, welches das Evangelium von dieser Opposition entwirft, vgl. 5, 16. 7, 23. 9, 24. 39—41, stimmt ganz mit dem synoptischen Bild überein. Nicht minder erscheint „das Volk" hier ebenso wie dort. Während die Jerusalemiten Jesu ablehnender gegenüber stehen (7, 29 ff.), ist das Volk besonders Galiläas schwankend in seinem Urtheil, zur Anerkennung Jesu als eines Propheten, ja vielleicht auch des Messias geneigt (7, 12. 40. 41 u. a.), aber an den sinnlichen Wundern haftend (4, 48. 6, 30. 7, 3. 31). Wenn „die Juden" durchweg als ungläubig erscheinen, so entspricht das auch der Wirklichkeit; denn im Großen und Ganzen waren sie ungläubig und entschied sich Israel wider Jesus. In ihrer Unge-

neigtheit zum Glauben ist auch der Mangel an Verständniß der Worte Jesu begründet, den man kritischerseits als übertrieben und somit für ungeschichtlich bezeichnet hat. Aber erscheint das Volk bei den Synoptikern nicht auch im Ganzen unfähig für das Verständniß der Verkündigung Jesu? Alle drei Synoptiker berichten jenes harte Wort Jesu über die Erfüllung von Jes. 6, 9 f. in der Verschlossenheit und Verstockung des gegenwärtigen Geschlechts (Matth. 13, 11 ff. und Parallelen). Wir sehen daraus, welche Erinnerung von der Stellung Israels zum Worte Jesu sich in der Ueberlieferung bewahrt hat. Wenn demnach das 4. Evangelium einzelne Mißverständnisse berichtet, so entspricht das nur dem Bilde, welches jene Worte uns geben. So sehr unbegreiflich sind aber die einzelnen Nichtverständnisse nicht, welche das Evangelium erzählt. Das Wort vom Tempel 2, 19 war doppelsinnig und konnte gar nicht sofort verstanden werden. Auch den Jüngern ging sein Verständniß erst später auf. Der Einwand des Nikodemus 3, 4 hat etwas Frappantes; aber er ist dadurch veranlaßt, daß es Nikodemus mit dem Worte Jesu ganz genau nehmen zu müssen glaubte. Das Mißverständniß des samaritanischen Weibes 4, 11 ff. ist nicht so fernliegend wie es uns wäre, sondern entspricht ihrer Sinnesweise wie sie uns in der Erzählung erscheint. Und ebenso verhält es sich mit dem Wunsche der Juden 6, 30 f. Wenn die Juden das Wort vom Fortgehen auf die Diaspora deuten 7, 35 f., so dürfen wir nicht vergessen, daß nach jüdischen Gedanken der Messias bleiben soll. Das andere Wort 8, 22 ist ein Wort der Bosheit. Und endlich, wie sollte ihnen bei ihrer inneren Stellung zu Jesus nicht nahe liegen, in dem großen Wort 8, 52. 57 nur ruhmredige Selbstüberhebung zu sehen? In allem dem also werden wir nichts Unmögliches oder auch nur Unwahrscheinliches finden können. Die Gesammtansicht aber trifft mit der synoptischen überein.

Es ist endlich der Schematismus der Form, in welchem man den Beweis für die freie Bildung der Geschichte findet. Denn der dichtende Geist kann wohl so schematisiren, die Wirklichkeit thut es nicht. Ich hatte seiner Zeit im Anschluß an Bengels Bemerkung die Bedeutung der Dreizahl im Johannesevangelium nachgewiesen.

Diese Beobachtung hat man seitdem weiter verfolgt, aber übertrieben. „Jesus 3mal in Galiläa, 3mal in Judäa, 2mal 3 Feste, insbesondere 3 Passahfeste, 3 Wunder in Galiläa, 3 in Jerusalem, 2mal 3 Tage bewegt sich Jesus in der Nähe des Täufers, 3 Tage bezeichnen die Geschichte des Lazarus, 6 das Todesostern; 3 Worte am Kreuz, 3 Erscheinungen des Auferstandenen". So zählt Keim I, 115 f., aber schon Leuschner hat diese Rechnung Keims revidirt und korrigirt (S. 10). Die 3 Aufenthalte in Galiläa mögen gelten, aber in Judäa ist Jesus nicht bloß 3mal, sondern viel öfter gewesen, vgl. Kap. 2—3; 5; 7—9; 10, 22 ff.; 11 u. s. w. Passahfeste werden allerdings 3 erwähnt, aber nur bei zweien, am Anfang und am Ende, finden wir Jesum in Jerusalem. Von den Wundern in Galiläa werden 2 ausdrücklich gezählt (4, 54). An diese reiht sich nicht bloß das Speisungswunder als drittes sondern auch das Seewunder 6, 19 ff., und eine größere Wunderthätigkeit in Galiläa wird wenigstens erwähnt 6, 2. 7, 3. Auch aus Jerusalem wird eine solche erwähnt 2, 23. 3, 2. Zu den Wundern der That kommt dann noch das Wunder des Wissens 1, 49 und das Wunder an seinem Leichnam — denn so ist diese Erzählung doch wohl gemeint — 19, 34; von der Auferstehung u. s. w. zu schweigen. Man kann ferner nicht sagen, daß Jesus sich 2mal 3 Tage in der Nähe des Täufers bewegt; denn am 6. Tage war er in Kana, also vom Täufer sehr weit entfernt. Ebenso wenig umfaßt die Geschichte des Lazarus 3 Tage sondern 4 (11,39) u. s. w. Kurz, die Rechnung Keims stimmt nicht. Allerdings spielt die Dreizahl in diesem Evangelium eine Rolle. Schon die ersten drei Sätze der Schrift zeigen dieß. Aber eben daraus erkennen wir auch, wie diese Zahl zu verstehen ist. Es ist der unwillkürliche Rhythmus des Gedankens, der sich darin ausspricht. Aber auch wo die Verwendung der Zahl weiter geht und mit Bewußtsein und Absicht geschieht, ist dieß so wenig ein Beweis der Ungeschichtlichkeit wie beim Matthäusevangelium die Herrschaft der Siebenzahl (vgl. mein Programm de Compositione Evangelii Matthaei 1861). Einem jüdischen Geiste lag es vom A. T. her nahe, rhythmisch zu denken und zu schreiben und den Stoff zu ordnen. Wenn ein solcher Schematismus etwas beweist, so ist es nur die Freiheit, mit

welcher die biblische Geschichtschreibung ihren Stoff behandelt, um gewisse Gedanken und Erkenntnisse, die sie ihm entnimmt, durch ihn zur Darstellung zu bringen. Aber damit hört dieß geschichtliche Material nicht auf der Geschichte selbst anzugehören und nicht der freien Dichtung.

Wir können diese Untersuchung mit dem Resultat schließen, daß die synoptische und johanneische Geschichtserzählung einander nicht so ausschließen, daß die zweite dadurch der Erdichtung zugewiesen würde; vielmehr so weit sie einander nicht fordern, vertragen sie sich doch mit einander.

Ein größeres Gewicht als auf die Verschiedenheit des geschichtlichen Stoffs wird von der kritischen Ansicht auf die Verschiedenheit der Reden Jesu gelegt. Hier wird die eigentliche Entscheidung gesucht. Da die Reden meistens christologischen Inhaltes sind, nehmen wir beides zusammen.

2. Die Reden und die Christologie.

Wenn Jesus — so lautet der Satz auf den man die Verneinung der johanneischen Abfassung des Evangeliums gründet — in der Weise der Synoptiker gesprochen hat, so kann er nicht in der Weise der johanneischen Reden Jesu gesprochen haben, und umgekehrt, wer bei jeder Gelegenheit nach Inhalt und Form in dem Ton des johanneischen Christus spricht, ist eine ganz andere geschichtliche Erscheinung als die, welche uns aus dem synoptischen Bericht entgegentritt. Beide Formen zugleich können nicht geschichtlich sein; entweder diese ist es oder jene. Nun aber ist die synoptische die naivere, tendenzlosere, naturgemäßere, also geschichtlichere, zugleich auch die Gestalt wie sie in der Tradition fortlebte, wie wir dieß aus der folgenden christlichen Literatur ersehen. Wenn demnach diese Darstellung im Großen und Ganzen die geschichtliche ist, so kann es nicht auch die johanneische sein. Also ist das vierte Evangelium nicht apostolisch.

Dieser Schlußfolgerung fehlt unseres Erachtens vor Allem die Logik. Man verwechselt den Ursprung mit dem Inhalt. Die Schlußfolgerung, vorausgesetzt daß die Obersätze richtig sind, würde nur beweisen, daß das 4. Evangelium nicht seinem Inhalt nach ein

historisches Dokument ist, aber nicht daß es seinem Ursprung nach nicht ein geschichtliches Erzeugniß aus dem apostolischen Kreise sein könne. So gut Plato seinen Sokrates so ganz anders darstellte als Xenophon und doch daraus nicht gefolgert werden kann, daß die platonischen Dialoge nicht von einem Schüler des Sokrates geschrieben seien — warum soll eine Schrift, welche Jesum so ganz anders darstellt als die Synoptiker, nicht von einem Schüler Jesu sein können? Nur nicht in gleicher Weise historische Quelle wie diese Berichte würde uns jene Schrift sein können. Wir hätten dann nur zu untersuchen, ob es denkbar sei, daß ein Jünger Jesu seinen Lehrer so sprechen lassen könne. Das ist aber nicht eine historische sondern eine psychologische Frage. Und dieß um so mehr als die historische Untersuchung die johanneische Verfasserschaft festgestellt hat.

Allerdings ist ein Unterschied zwischen der platonischen und der johanneischen Frage. Dort haben wir es mit philosophischen Darstellungen zu thun, hier mit einer historischen. Dort legt ein Schüler seine eigene Philosophie dem Meister in den Mund; hier will ein Jünger Jesu von Jesu Christo geschichtliches Zeugniß ablegen. Wenn es so wäre wie es Keim u. A. ansehen, daß das 4. Evangelium Religionsphilosophie gäbe, nur in historischem Gewand, dann wäre die Sachlage ganz dieselbe. Um so weniger wäre es dann eine Frage der historischen Kritik sondern psychologischer Art: wie konnte ein Jünger Jesu dazu kommen, eine solche Religionsphilosophie auszubilden und die evangelische Geschichte nur als Mittel zu ihrer Darstellung zu verwenden? Denn von vornherein für schlechthin unmöglich wird man es nicht erklären können. Dann wäre es also doppelt ein logischer Fehler, weil eine μετάβασις εἰς ἄλλο γένος, von da aus die historisch-kritische Frage entscheiden zu wollen. Aber auch wenn man im johanneischen Evangelium nicht eine religionsphilosophische Abhandlung, sondern eine wenigstens historisch sein wollende Darstellung sieht, bleiben wir auf dem Gebiet der psychologischen Fragen stehen. Denn das Problem lautet dann so: wenn es anderweitig nach den Grundsätzen der historischen Kritik feststeht, daß das 4. Evangelium von einem Jünger Jesu und zwar von Johannes ist, wie konnte ein solcher und speziell dieser dazu kommen, Jesum so

ganz anders sprechen zu lassen und darzustellen als die andern Berichterstatter und zwar im Ganzen historischtreu Jesum sprechen lassen und darstellen? Die psychologische Möglichkeit einer solchen Verschiedenheit hätten wir zu untersuchen und dürften nicht von dieser Verschiedenheit aus jene Thatsachen der historischen Kritik verneinen; auch dann nicht, wenn wir jenes Problem vielleicht ungelöst stehen lassen müßten.

Aber ist die Verschiedenheit wirklich so unausgleichbar? Schon bei der Verschiedenheit des xenophonteischen und platonischen Sokrates hat nicht nur Schleiermacher (WW. II. zur Philos. 2. Bd. S. 287 ff.), sondern auch Brandis (Handb. der Gesch. des griech.-röm. Philos. II, 1 S. 22 und Gesch. der Entwicklungen der griech. (Philos. 1862 I. S. 230 f.), ähnlich auch H. Ritter (Gesch. der Phil. 2. Th. 2. Aufl. 1837 S. 46 f.) anerkannt, daß sich die platonische Philosophie und ihr Anschluß an Sokrates nur begreifen lasse, wenn Sokrates nicht bloß so gesprochen habe, wie ihn Xenophon sprechen läßt, sondern wenn seine Lehre auch tiefere Elemente enthielt, an welche sich Plato anschließen und sie weiter ausbilden konnte, so daß er dadurch ein Recht erhielt die Figur des Sokrates zum Träger seiner Gedanken zu machen. So würden wir uns auch hier zur Frage stellen dürfen. Aber hier liegt die Sache noch anders. In der xenophonteischen Darstellung lassen sich so gut wie keine Berührungen mit der platonischen finden. In der synoptischen Darstellung dagegen sind sehr wesentliche Berührungen mit der johanneischen gegeben. Untersuchen wir also den Thatbestand der Reden Jesu bei beiden — ihrer Form nach und ihrem Inhalte nach.

Der Unterschied in der Form ist unverkennbar. Bei den Synoptikern ist die herrschende Form der Rede Jesu der Spruch und das Gleichniß, wozu dann noch die prophetische Rede kommt. Bei Johannes hat die Rede Jesu entsprechend der dramatischen Anlage des ganzen Evangeliums auch mehr dramatischen Charakter: es ist der Dialog der vorwiegt, sei es in der Unterredung oder der Streitverhandlung, wozu dann noch die Rede des freien Herzensergusses kommt. Jenes ist eine populärere, dieses ist eine höhere Form der Rede. Aber es fehlt nicht an mannigfachen Berührungen. Auch

bei den Synoptikern hat Jesus seine Stunden, in denen er aus dem Herzen heraus und in gehobenem Tone redet wie bei Johannes z. B. Matth. 11, 25 ff., oder Streitreden mit seinen Gegnern führt z. B. Matth. 12, 25 ff. Und auch bei Johannes begegnen uns kurze, schlagende oder paradoxe Worte, wie sie bei den Synoptikern so häufig sind. Nicht bloß solche, von denen der Evangelist bekennt, daß er und seine Mitjünger sie damals, als Jesus sie sprach, nicht verstanden haben z. B. 2, 19 ff. 4, 32 ff. 7, 33 ff. u. s. w.; sondern auch andere, welche die Form des kurzen oder paradoxen Spruchs an sich tragen z. B. 4, 35 ff. 44. 5, 17. 6, 27. 62. 63 u. s. w. Nur ist allerdings die Form der kurzen, paradoxen oder änigmatischen Rede bei den Synoptikern die herrschende, während sie hier mehr nur zuweilen den Fluß der Rede einleitet oder zusammenfassend unterbricht.

Ferner wenn für die synoptische Darstellung besonders des Matthäus das Gleichniß charakteristisch ist und auch als charakteristisch bezeichnet wird (Matth. 13, 34 f.), so fehlt es auch bei Johannes an Gleichnißworten nicht. Es genügt, an den guten Hirten Kap. 10 und an den Weinstock Kap. 15 oder an das Bild vom lebendigen Wasser Kap. 4 und vom Brod Kap. 6 zu erinnern. Nur sind es bei den Synoptikern ausgeführte Gleichnisse, hier mehr nur kürzere Vergleichungen, welche in den Zusammenhang der übrigen Rede aufgenommen sind. Wir sehen: die Elemente der synoptischen Redeweise Jesu sind auch hier vorhanden; aber sie machen nicht so wie dort den Charakter der Rede aus. Wenn die Rede Jesu bei den Synoptikern aus dem ganzen weiten Umkreis des Natur- und Menschenlebens ihre Stoffe wählt, so ist auch die johanneische Rede an solchem Material reich genug. Aber dort hat es eine konkretere, hier eine abstraktere Art; dort erscheint es in der Form der Vorstellung, hier ist es mehr zu seinem Begriff erhoben. Der Gedanke ist bei beiden derselbe: es soll die höhere eigentliche Wahrheit (vgl. das johanneische ἀληθινός) in der niederen Form der sinnlichen Existenz nachgewiesen werden. Aber dort mehr in der Form des populären Gleichnisses, hier der mehr lehrmäßigen Vergleichung. Der Spruch und das Gleichniß, beide haben etwas Festes, Geschlossenes in ihrer Form. Diese krystallinische Form ist bei Johannes aufgelöst, in Fluß gebracht

und verarbeitet, etwa wie man etwas Fremdes wiedergibt, wenn man es nicht in seiner objektiven Form sondern so wiedergiebt, wie man es innerlich verarbeitet und sich assimilirt hat.

Bei den Synoptikern — fährt man fort — ist die Redeweise Jesu anknüpfend, vermittelnd, pädagogisch, hier ist sie unvermittelt, abstoßend, unpädagogisch, von einer den Hörern fremden spekulativen Höhe herab. Aber auch bei den Synoptikern kann Jesu Wort schroff lauten, wie Matth. 12, 14 f. das Wort über seine Mutter und Brüder, und je mehr dem Ende entgegen um so schroffer wird es, vgl. Matth. 21, 42. 23, 13 ff. Und auch bei Johannes fehlt es an Anknüpfungen nicht, wie im Gespräch mit Nikodemus, wo Jesus an der Taufe Johannis im Anfang und am Gewissen zum Schlusse anknüpft, oder im Gespräch mit der Samariterin, wo er von dem nächstliegenden Bedürfniß seinen Ausgang nimmt, um dann weiter zu führen. Oder es wendet sich Jesus strafend an das Gewissen seiner Gegner z. B. Kap. 8 sogut wie in den synoptischen Streitreden, oder seine Liebe läßt sich zum schwachen Glauben und zu dem mangelnden Verständniß seiner Jünger herab z. B. Kap. 13 ff. wie nur bei den Synoptikern. Es fehlt also an Berührungen nicht. Aber eine höhere und etwas fremdere Art haben die Reden Jesu bei Johannes allerdings als bei jenen.

Damit hängt das Andere zusammen, daß man gegenüber der bunten Mannigfaltigkeit der synoptischen-Reden und Redefarben Jesu die johanneischen Reden Jesu wie des Täufers immer sich gleich bleibend, nicht durch den Anlaß und durch die individuellen Verhältnisse bestimmt, sondern aus einem allgemeinen stets gleichen Gedankenhintergrund hervorgehend, daher monoton findet. Auch hier müssen wir die Beobachtung auf ihr richtiges Maß zurückführen. Es fehlt auch im 4. Evangelium nicht an Mannigfaltigkeit und Angemessenheit zur gegebenen Situation. Es ist doch eine andere Weise, in der Jesus mit dem Weibe am Jakobsbrunnen redet, und in welcher er dem „Meister in Israel" die neue Geburt und den Glauben an ihn als nothwendige Bedingung für die Mitgliedschaft des Himmelreichs bezeichnet. Eine ganz andere Schärfe ist den Worten eigen, mit welchen Jesus seinen Gegnern Kap. 8 gegenübertritt, als

dem Selbstzeugniß Kap. 5, welches beim Beginn des Konflikts steht; und anders wieder lauten die fast wehmüthigen Worte vom guten Hirten Kap. 10, mit welchen der Konflikt schon auszuklingen beginnt, oder vollends die Reden an die Jünger, in denen sich das Herz des Scheidenden erschließt. In der That, man kann nicht sagen, daß es der Rede an Verschiedenheit der Tonfarbe oder an Angemessenheit zur Situation fehle. Auf der andern Seite aber muß man allerdings zugestehen, daß alle Reden etwas sich gleichbleibendes haben. So verschieden die Reden des Täufers und Jesu sind — eine große Aehnlichkeit des Ausdrucks haben sie doch. So verschieden die Reden Jesu sind — die bunte Mannigfaltigkeit der synoptischen Reden haben sie nicht. Sie kommen mehr oder minder immer auf das Eine selbe Zeugniß Jesu von sich selbst, von der Nothwendigkeit und Heilsamkeit des Glaubens, von dem Gericht des Unglaubens hinaus. Es ist nicht wahr, daß sie philosophische Gedanken entwickeln; sie haben durchweg persönlichen Charakter, sie zeigen innere persönliche Bewegung, sie lassen uns auch die persönliche Theilnahme des Schreibenden durchfühlen; sie tragen nichts von der Ruhe eines spekulirenden Philosophen an sich. Aber so persönlich das Interesse ist das sie beherrscht und welches sie auch erzeugen wollen (20, 31), so ist es doch nur Ein Interesse, das sie bewegt — man kann es zugestehen: sie haben etwas Monotones. Aber es ist nicht die Monotonie der Armuth, sondern der Tiefe des Gedankens, die Monotonie des Geistes der immer auf das Centrale blickt, die Monotonie der Ewigkeit. Die Synoptiker stellen in der Geschichte wie in der Lehre Jesu die konkrete Erscheinung in der Zeit dar, Johannes die Ewigkeit die in der Zeit erschienen ist. Die Synoptiker leugnen nicht sondern lassen als hinreichend erkennen, daß der konkreten Erscheinung ein unendlicher Gehalt einwohnt, aber sie nehmen ihren Standort auf der Seite der Erscheinung. Johannes leugnet es nicht sondern betont es nachdrücklich, daß „das ewige Leben" in Jesu in geschichtliche Wirklichkeit und sinnenfällige Erscheinung getreten, daß „das Wort Fleisch geworden" ist; aber er nimmt seinen Standort auf der Seite der Unendlichkeit, welche den Inhalt der Erscheinung bildete. Die Erscheinung ist das Mannigfaltige, „das ewige Leben", welches

seinen Inhalt bildet ist das Eine selbe stets gleiche. So muß die synoptische Darstellung eine ganz andere Mannigfaltigkeit an sich tragen als die johanneische. Die Erscheinung knüpft an am Gegebenen, an dem was alttestamentlich, israelitisch, und an dem was allgemein menschlich und sittlich gegeben ist. So treten bei den Synoptikern die mannigfaltigen Beziehungen der Lehre Jesu zur alttestamentlichen Schrift, zu den israelitischen Verhältnissen und zur sittlichen Wirklichkeit und Aufgabe des Menschenlebens hervor. Der unendliche Gehalt aber steht jener Mannigfaltigkeit der Erscheinung als das eine selbe, sich stets gleiche gegenüber; er hat daher etwas Abstraktes, Nichtindividuelles, von der geschichtlichen Wirklichkeit Losgelöstes und scheinbar gleichgültig sich zu ihr Verhaltendes. Dieß mußte sich denn auch in der Sprache ausprägen. Sie mußte ebenso eine Seite der individuellen Mannigfaltigkeit wie eine Seite der sich wiederholenden allgemeinen Selbstgleichheit an sich tragen. Wenn nun in Jesu von Nazareth das ewige Leben im Fleische erschienen ist, so werden in seinem Zeugniß beide Seiten zum Ausdruck gekommen sein. Das vierte Evangelium hebt die eine Seite heraus und macht sie zum Maßgebenden für seine Darstellung. Es fehlen die Berührungen und Zusammenhänge zwischen den ersten Drei und den Synoptikern nicht; und wenn man genauer zusieht, sind sie häufiger als es auf den ersten Anblick erscheint. Godet in seinem Kommentar (übers. v. Wunderlich) S. 659 f. sowie Holtzmann in Hilgf. Ztschr. 1869 S. 174 geben eine Zusammenstellung der Berührungen oder, wie es Holtzmann ansieht, der Entlehnungen. Die folgende Uebersicht schließt sich an diese beiden Zusammenstellungen an. Holtzmann stellt fast immer die Berührung mit Markus voran. Die Vergleichung zeigt, daß dieß nicht selten ganz willkürlich ist. So wird es das Einfachste sein, die Synoptiker in ihrer gewöhnlichen Reihenfolge aufzuzählen. Die Berührungen sind, wie man sich überzeugen wird, sehr verschiedenen Werthes. Wir wollten auch diejenigen Stellen nicht ausschließen, wo unseres Erachtens eine wirkliche Berührung nicht stattfindet, sondern nur ein Zusammentreffen im Wortlaut.

1)	Joh. 2, 19: Brechet diesen Tempel und in dreien Tagen u. s. w.	Matth. 26, 61: Er hat gesagt: ich kann den Tempel brechen u. s. w. 27, 40: der du den Tempel brichst u. s. w. Mark. 14, 58: Wir haben gehört daß er sagte: ich will den Tempel der mit Händen gemacht ist abbrechen u. s. w. 15, 29: Der du den Tempel brichst u. s. w.
2)	4, 44: Denn er selbst bezeugte daß ein Prophet nichts gilt u. s. w.	Matth. 13, 57: Ein Prophet gilt nirgend weniger denn u. s. w. Mark. 6, 4. Luk. 4, 24.
3)	5, 8: Stehe auf, nimm dein Bett und wandle.	Matth. 9, 5 f.: Welches ist leichter zu sagen: dir sind deine Sünden vergeben, oder zu sagen: stehe auf und wandle? Auf daß ihr aber wisset u. s. w. Stehe auf, heb dein Bette auf und gehe heim. Mark. 2, 9. Luk. 5, 24.
4)	6, 20: Er aber sprach zu ihnen: ich bin's, fürchtet euch nicht.	Matth. 14, 27: seid getrost, ich bin's u. s. w. Mark. 6, 50: ich bin's u. s. w.
5)	6, 35: Wer zu mir kommt, den wird nicht hungern, und wer an mich glaubt, den wird nimmermehr dürsten.	Matth. 5, 6. Luk. 6, 21: Selig sind die da hungert und dürstet —, denn sie sollen satt werden.
6)	(6, 37: Alles was der Vater mir gibt, das kommt zu mir u. s. w.	Matth. 11, 28 f.: Kommet her zu mir alle die ihr mühselig u. s. w.).
7)	6, 46: Nicht daß Jemand den Vater habe gesehen, ohne der vom Vater ist, der hat ihn gesehen.	Matth. 11, 27: und Niemand kennet den Vater denn nur der Sohn und wem es der Sohn will offenbaren Luk. 10, 21 f.
8)	12, 7: Laß sie mit Frieden; solches hat sie behalten u. s. w. *ἄφες αὐτὴν ἵνα εἰς τὴν ἡμέραν τοῦ ἐνταφ. μου τηρήσῃ.*	Matth. 26, 12: Daß sie dieß Wasser hat auf meinen Leib gegossen, hat sie gethan, daß man mich begraben wird. Mark. 14, 8: Sie ist zuvorkommen meinen Leib zu salben.
9)	12, 8: Arme habt ihre allezeit, mich aber u. s. w.	Matth. 26, 11. Mark. 14, 7.
10)	12, 25: Wer seine Seele liebt, der wird sie verlieren, und wer seine Seele haßt u. s. w.	Matth. 10, 39: Wer seine Seele findet u. s. w. 16, 25: wer seine Seele erretten will u. s. w. Mark. 8, 35:

	wer seine Seele erretten will u. s. w.; wer sie aber verlieret um meinet und des Evangel. willen u. s. w. Luk. 9, 24. 71, 33: wer seine Seele zu erretten sucht u. s. w.
11) (12, 27: Jetzt ist meine Seele erschüttert u. s. w.	Matth. 26, 38: Meine Seele ist betrübt bis zum Tode u. s. w. Mark. 14, 34 f.).
12) (13, 3: Jesus wußte daß der Vater ihm hatte alles in seine Hände gegeben.	Matth. 11, 27: Alle Dinge sind mir übergeben von meinem Vater. Luk. 10, 21 f.).
13) 13, 16: Der Knecht ist nicht größer als sein Herr, noch der Gesandte u. s. w. 15, 20: Gedenket an mein Wort u. s. w.	Matth. 10, 24: Der Jünger ist nicht über seinen Meister u. s. w. Luk. 6, 40.
14) 13, 20: Wer aufnimmt so ich jemand senden werde, der nimmt mich auf; wer aber mich aufnimmt, nimmt den auf der mich gesandt hat.	Matth. 10, 40: Wer euch aufnimmt, nimmt mich auf, und wer mich aufnimmt, nimmt den auf, der mich gesandt hat. Vgl. Luk. 10, 16: wer euch höret u. s. w.
15) 13, 21: Einer unter euch wird mich verrathen.	Matth. 26, 21: Einer unter euch u. s. w. Mark. 14, 18: einer unter euch, der mit mir isset u. s. w.
16) 13, 38: Der Hahn wird nicht krähen, bis du mich u. s. w.	Matth. 26, 34: In dieser Nacht, ehe der Hahn kräht, wirst du u. s. w. Mark. 14, 30. Luk. 22, 34.
17) 14, 18: Ich will euch nicht Waisen lassen, ich komme zu euch.	Matth. 28, 20: Ich bin bei euch alle Tage bis an der Welt Ende.
18) (14, 28: Mein Vater ist größer als ich.	Mark. 13, 32: — weiß Niemand, auch der Sohn nicht, sondern allein der Vater).
19) (14, 31: Stehet auf, lasset uns von hinnen gehen.	Matth. 26, 46: Stehet auf, lasset uns gehen.)
20) (15, 20: Haben sie mich verfolgt, sie werden euch auch verfolgen.	Matth. 10, 25: Haben sie den Hausvater Beelzebub geheißen u. s. w.)
21) 15, 21: Das alles werden sie euch thun um meines Namens willen.	Matth. 10, 22: Ihr werdet gehasset werden — um meines Namens willen.
22) 16, 32: Es kommt die Stunde und ist schon kommen, daß ihr zerstreuet werdet — und mich alleine lasset.	Matth. 26, 31: In dieser Nacht werdet ihr euch alle ärgern an mir; denn es stehet geschrieben: ich werde den Hirten schlagen und die Schafe der

Herde werden sich zerstreuen. Mark. 14, 27.

23) 17, 2: gleichwie du ihm Macht gegeben hast über alles Fleisch. — Matth. 28, 18: Mir ist gegeben alle Gewalt u. s. w.

24) 18, 11: Stecke dein Schwert in die Scheide. — Matth. 26, 52: Stecke dein Schwert an seinen Ort.

25) 18, 11: Soll ich den Kelch nicht trinken, den mir mein Vater gegeben hat. — Matth. 26, 39: Vater, ist's möglich, so gehe dieser Kelch von mir; doch nicht wie ich will u. s. w. Mark. 14, 36. Luk. 22, 41.

26) 18, 20: Ich habe allezeit gelehrt in der Schule und in dem Tempel. — Matth. 26, 55: Ich bin täglich gesessen bei euch und habe gelehret im Tempel.

27) 18, 37: So bist du dennoch ein König? — Du sagst es; ich bin ein König. — Matth. 27, 11: Bist du der Juden König? — Du sagst es. Mark. 15, 2. Luk. 23, 3.

28) 20, 23: Welchen ihr die Sünden erlasset, denen sind sie erlassen u. s. w. — Matth. 16, 19: Was du auf Erden lösen wirst, soll auch im Himmel los sein u. s. w. 18, 18: was ihr auf Erden binden werdet u. s. w.

Man sieht leicht, daß die Berührungen von verschiedenem Gewicht sind. Zuweilen nimmt der vierte Evangelist ausdrücklich Rücksicht auf Worte Jesu, die bei den Synoptikern überliefert sind, wie Nr. 2. (12). An andern Stellen sind es Berührungen im Ausdruck, die durch die Aehnlichkeit der Thatsache gegeben sind, wie 3. 11. 19; oder es ist derselbe oder ein ähnlicher Gedanke, der sich in gleichen oder ähnlichen Ausdruck gekleidet hat, wie 7. 13. 14. 17. 18. 21. 23. 25. 28. Oder es sind dieselben Worte Jesu, welche beide evangelische Berichte mit geringer Verschiedenheit im Ausdruck wiedergeben: 1. 4. 8. 9. 10. 15. 16. 22. 24. 26. 27; während es an anderen Stellen nur entfernte Anklänge sind wie 5. 6. 20.

Den Eindruck gewinnt man allerdings, daß dem vierten Evangelisten die Worte Jesu auch in der Form bekannt und gegenwärtig waren, wie sie bei den Synoptikern überliefert sind. Wenn er nun nicht selten damit zusammentrifft, so ist es eine unberechtigte Folgerung, daraus auf schriftstellerische Abhängigkeit zu schließen. Diese ist weder nöthig, da die Worte Jesu den Gegenstand der gemeindlichen Unterweisung und Ueberlieferung bildeten, also den Christen überhaupt

geläufig waren, also auch dem Verfasser unseres Evangeliums geläufig sein konnten, auch wenn er kein unmittelbarer Jünger Jesu war; noch auch verträgt sich diese Abhängigkeit im einzelnen Wortlaut mit der Selbständigkeit sowohl der Kenntniß als des Bewußtseins, die er sonst zeigt.

Aber so zahlreich diese Berührungen sind, dieß muß man zugestehen, daß sie nicht die Eigenthümlichkeit des Evangeliums bestimmen, daß diese vielmehr in der Hervorhebung jener besonderen Seite der Lehrverkündigung Jesu liegt, welche wir oben erkannt haben, und daß sie die Darstellung dieser Seite zum Charakter des Ganzen gemacht hat. Hätten wir nur dieses Evangelium, so würden wir kein richtiges Bild von der Lehrweise Jesu erhalten; wir würden sie uns nicht konkret genug vorstellen und ihre mannigfaltigen Zusammenhänge mit der geschichtlichen Wirklichkeit verkennen. Aber das 4. Evangelium setzt eben die drei ersten voraus und zeichnet in das synoptische Bild des galiläischen Propheten die Offenbarung des ewigen Lebens in Jesu hinein, da anknüpfend wo die Linien der synoptischen Darstellung sich in den tieferen Hintergrund verlieren.

Das hängt aber mit der Verschiedenheit des Inhalts der Reden Jesu zusammen.

Die Perikope Joh. 8, 1—11 ist abgesehen von der mangelhaften handschriftlichen Bezeugung schon darum kein ächter Bestandtheil des joh. Evangeliums, weil sie auch ihrem Inhalte nach ganz synoptisches Gepräge an sich trägt. Dieses kritische Urtheil, welchem jeder Kenner der Art des 4. Evangeliums beifallen wird, hat eine bestimmte Vorstellung vom Unterschied der beiderseitigen evangelischen Berichte zur Voraussetzung. Bei den Synoptikern sind es vorwiegend Gesetzesfragen, welche den Anlaß und Inhalt der Streitverhandlungen bilden; bei Johannes ist es die Person und das Selbstzeugniß Jesu. Zwar auch dort bildet Jesu Person den Ausgangspunkt von Verhandlungen, z. B. Matth. 21, 23 ff., und auch bei Johannes ist das Verhältniß zur gesetzlichen Ordnung Israels nicht bloß der Ausgangspunkt sondern auch der Faden, der durch das ganze gegensätzliche Verhältniß zwischen Jesus und seinen Widersachern sich hindurchzieht, vgl. Joh. 2, 18. 5, 16 ff. Aber allerdings haftet dort die Rede

Jesu mehr an der bestimmten Gesetzesfrage, während sie sich hier mehr von derselben löst. Ebenso ist es bei den Reden Jesu, welche sich im Gebiet der Moral bewegen. In welchem Umfang dieß bei den Synoptikern der Fall ist, ist bekannt. Hat doch darin der neue wie der alte Rationalismus das Wesentliche des „Christenthums Christi" gefunden. Auch im johanneischen Evangelium fehlt es an solchen Reden nicht. So wenn Jesus auf das Thun des Willens Gottes dringt (7,17) oder das Thun der Wahrheit (3,20) oder das Verhalten der Liebe fordert (13, 34) u. dgl. Aber es hat doch hier alles eine allgemeinere Art und steht in engem Zusammenhang mit dem Christologischen, welches den eigentlichen Inhalt des 4. Evangeliums bildet.

In diesem Christologischen liegt die letzte Entscheidung. Das eigentliche Thema des 4. Evangeliums ist das große Wort: Ich bin es. So ihr nicht glaubet, daß ich es bin, so werdet ihr sterben in euren Sünden 8, 24 — das ist der Ton der sich durch das ganze Evangelium hindurchzieht. Nicht bloß das 8. Kapitel beginnt und schließt mit dem ἐγώ εἰμι (8, 12. 58), sondern dieß große und selbstbewußte ἐγώ ist für das ganze Evangelium charakteristisch. Es liegt Alles an Ihm, es ist Alles in Ihm beschlossen — was die Welt braucht, was den Menschen hilft, was über sie entscheidet u. s. w., das ist Er — er ist das Leben, das Licht, er ist der Christ und ist der Inhalt der altt. Offenbarung, Hoffnung und Schrift (5, 39. 8, 57), er ist das Heil der neuen Zeit, er ist der Weg, die Wahrheit und das Leben u. s. w. Kurz: er ist Ein und Alles und schlechthin entscheidend. So redet Jesus von sich im 4. Evangelium. Anders scheint es in den drei ersten zu sein. Hier sind es sittliche Anforderungen, die er stellt, die Aenderung des Sinnes, die er fordert, das Reich Gottes und seine Zukunft, wovon er redet. Es steht zwar alles im Zusammenhang mit ihm; aber es ist doch mehr dieß weitere peripherische Gebiet, in welchem sich die synoptischen Reden Jesu bewegen. Eben dadurch haben sie etwas Mannigfaltigeres, Farbenreicheres und Vermittelteres. Und doch ist Er auch hier der Mittelpunkt der Rede, in welchem alle Linien seiner Lehrunterweisungen zusammenlaufen; und viel öfter als es nach dem ersten Eindruck scheint, tritt die Person Jesu in seiner Rede hervor. Das „Ich" spielt sowohl der Zahl wie

der Bedeutung nach in den synoptischen Reden Jesu eine ganz ähnliche Rolle wie in den johanneischen.

Wenn eine Rede charakteristisch für die synoptische Darstellung und von den johanneischen Reden verschieden ist, so ist es die Bergpredigt. Und doch geht auch durch diese jenes selbstbewußte Ich hindurch. Sie hat die Jüngerschaft Jesu d. h. den Glauben und den Anschluß an seine Person zur Voraussetzung — δεῦτε ὀπίσω μου (4, 19) —, und das Verhältniß zu ihm zur Grundlage und zum Ziel aller Ermahnungen u. s. w. Selig sind die um seinetwillen — ἕνεκεν ἐμοῦ — verfolgt werden (5, 11). Sein Wort — ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν — stellt er sowohl pharisäischer Mißdeutung als dem Wortlaut des altt. Gesetzes selbst gegenüber (5, 22. 28. 32. 34. 39. 44). Das charakteristische ἀμὴν λέγω ὑμῖν (6, 2. 5) zeigt, daß nicht die Wahrheit seines Wortes seiner Person, sondern daß die Autorität seiner Person seinem Worte Bedeutung und Gewißheit verleiht. Ob er sich zu uns bekennt oder nicht (οὐκ ἔγνων ὑμᾶς) ist entscheidend für unser zukünftiges Geschick. Und für sein Bekenntniß zu uns ist entscheidend, ob wir uns in rechter Weise zu ihm bekannt haben 7, 21ff.; er ist es, der die letzte Entscheidung fällt, je nachdem er sich zu einem bekennt oder nicht zu ihm bekennt (7, 21—23). Sein Wort (μου τοὺς λόγους) stellt er hin als das Fundament, worauf der Bau des Lebens für die Ewigkeit sich zu gründen hat (7, 24 ff.).

In der Sendungsrede an die Zwölfe Matth. 10 ist es ebenso. Seine Jünger nicht aufnehmen zieht ein schwereres Gewicht zu als es Sodom und Gomorrha betroffen hat 10, 15. „Siehe, ich sende euch" u. s. w. 10, 16. Um seinetwillen (ἕνεκεν ἐμοῦ) werden sie Verfolgung leiden 10, 18; aber sie sollen sich des Beistandes des Geistes Gottes getrösten — Luk. 21, 15, ich will euch Mund und Weisheit geben —; um seines Namens willen werden sie von allen gehaßt sein 10, 22; aber seine Zukunft macht dem ein Ende 10, 23; wer Ihn bekennt vor den Menschen, den wird auch er bekennen vor seinem himmlischen Vater 10, 32; wer ihn verleugnet, den wird auch er verleugnen 10, 33; Ihn muß man mehr lieben als Vater und Mutter u. s. w. 10, 37; sein Leben um Seinetwillen verlieren heißt es ge-

winnen 10, 39; Ihn aufnehmen in seinen Jüngern heißt den Vater aufnehmen 10, 40. Kurz: Er ist ein und alles; das Verhältniß zu ihm entscheidet. So geht es durch das übrige Evangelium hindurch. Selig ist wer nicht an ihm Aergerniß nimmt 11, 6. Sein Vorgänger, der Täufer, ist der Vorgänger des Verheißenen — Er ist die Erfüllung der Verheißung 11, 10 ff.; der kleinste in seinen Reich ist größer als der größte Prophet der A. B. 11, 11. Sein Zeugniß vergebens empfangen zu haben ist verhängnißvoll 11, 20 ff. Ihm ist Alles übergeben von Gott; er ist der Welt ein göttliches Geheimniß; er ist die Erquickung aller Mühseligen; sein Joch ist die Ruhe der Seelen 11, 27 ff. Ob sie mit ihm oder wider ihn sind — darnach scheiden sich die Menschen 12, 30. Wer Er ist, das ist die entscheidende Frage 16, 13 ff. In seinem Namen ein Kind aufnehmen heißt ihn aufnehmen 18, 6; an ihn glauben verleiht höchste Würde 18, 6. In seinem Namen versammelt sein hat die Bürgschaft seiner Gegenwart 18, 20. Um seines Namen willen alles verlassen heißt alles gewinnen 19, 29. Er sitzt auf dem Thron des Reichs der Zukunft, und zu seinen Seiten zu sitzen ist die höchste Ehre der Zukunft 20, 23. Er ist die Hülfe der Leidenden 20, 30; er ist der König der Tochter Zion und des Lobpreis Israels 21, 4 ff.; das Räthsel seiner Person ist der Schlüssel des A. Testaments 22, 42 ff. Er ruft das Wehe über die Häupter Israels aus 23, 13 ff.; seine Gesandten sind die Gottesgesandten welche Israel verwirft 23, 34. So spricht denn auch Er das Gerichtswort über Israel aus 24 u. 25, und Er wird das schließliche Gericht über alle Völker halten 25, 31 ff. Die letzte und höchste Entscheidung liegt in seiner Hand und ist an ihn geknüpft; denn wie man sich zu Ihm verhält in den Seinen, das ist entscheidend 25, 40. 45. Wer Er ist, das war die entscheidende Frage und sein entscheidendes Bekenntniß vor dem Synedrium 26, 63 ff. Das neutestamentliche Passah ist sein Passah — Er ist die Gabe desselben und zu seinem Gedächtniß wird es begangen 26, 20 ff. (Luk. 22, 19). Die Taufe soll die Völkerschaaren zu seinen Jüngern machen und in sein Reich sammeln 28, 18 f. und seine Gegenwart ist die tröstliche Gewißheit der Gemeinde für alle Zeiten 28, 20.

Wir sehen: von Anfang bis zu Ende geht auch hier im Mat-

thäusevangelium — und bei den beiden andern Synoptikern ist es nicht anders — das ἐγώ εἰμι hindurch, nur nicht in jener allgemeinen Haltung des Johannesevangeliums, sondern in mannigfaltiger Wendung und in den vielseitigsten konkreten Beziehungen. Aber dieser konkreten Mannigfaltigkeit liegt doch jenes allgemeine ἐγώ εἰμι zu Grunde, welches der Verfasser des 4. Evangeliums als die wesentliche Substanz der geschichtlichen Wirklichkeit entnimmt und zu seinem Thema macht.

Aber nicht bloß in den Mittelpunkt seiner Verkündigung stellt Jesus seine Person bei den Synoptikern so gut wie bei Johannes; er schreibt ihr auch dort wie hier absolute Bedeutung zu; und wenn diese absolute Bedeutung sich in beiden Darstellungen auch nach verschiedenen Seiten wendet, so vertragen sich doch nicht bloß diese beiden Seiten mit einander, sondern sie fordern auch einander.

Im synoptischen Selbstzeugniß Jesu oder Zeugniß von ihm erscheint er im Verhältniß zur alttestamentlichen Zeit, Gemeinde und Schrift: als das Ziel derselben. Er ist die Sehnsucht der Frommen Israels und die Erfüllung dieser Sehnsucht Matth. 13, 16 f. Luk. 10, 23 f. Er ist Davids Sohn und zugleich Davids Herr: das höhere Ziel der Geschichte des davidischen Hauses Matth. 22, 41 ff. Hier ist mehr als Jona und mehr als Salomo Matth. 12, 41. 42. Er ist mehr als der Tempel und mehr als der Sabbath Matth. 12, 6. 8. Er ist der Bräutigam: der Herr der Gemeinde Matth. 9, 15. 22, 2. Was von Jehova im A. Testament in seinem Verhältniß zur Gottesgemeinde galt, das gilt neutestamentlich von ihm. Er ist die Erfüllung des A. Testaments und er bringt die alttestamentliche Schrift zu ihrer Erfüllung Matth. 5, 17.

Ebenso absolut ist sein Verhältniß zur Menschheit. Er ist der Menschensohn — nicht bloß das Ziel der Geschichte des Hauses Davids, sondern auch das Ziel der Geschichte der Menschheit. Er ist das Ziel der Einzelnen: sie sollen in ihm Ruhe finden für ihre Seelen Matth. 11, 28 f. Er ist der Herr des Ackers, welcher die Welt ist Matth. 13, 24 ff. 36 ff. Er nimmt ein absolutes Verhältniß zur Welt ein Matth. 11, 27. Darum sind auch seine Jünger Salz und Licht nicht nur Israels sondern der Welt (Matth. 5, 13 f.).

Aber dieß absolute Verhältniß zur Welt ruht auf seinem absoluten Verhältniß zu Gott: Matth. 11, 27. Er ist der Welt, wie Gott, ein unbekanntes Geheimniß, er gehört in das Geheimniß Gottes mit hinein — er und der Vater sind einander kund, aber der Welt sind sie beide gleicher Weise verborgen. Dieser verborgene Hintergrund seines Wesens und seines Verhältnisses zu Gott bildet die Voraussetzung seines absoluten Verhältnisses zur Welt, welches im Vordergrund seines Selbstzeugnisses steht. Die Synoptiker haben diese im Vordergrund stehende Seite seines Selbstzeugnisses, von seinem Verhältniß zur Welt, sich zum Thema erwählt, doch so, daß sie jenen verborgenen Hintergrund, welcher die wesentliche und logische Voraussetzung desselben ist, andeuten, wenn auch nicht ausführen, weil dieß eine höhere Stufe der Unterweisung bildete und der Erkenntniß forderte. Wenn Johannes Jesum als das Leben, als das Licht, als das Wort d. h. die schlechthinige Offenbarung Gottes, als die Gegenwart Gottes, als den Inhaber der absoluten Gemeinschaft Gottes u. s. w. schildert, so ist das eben jenes innere Verhältniß zu Gott, welches die Voraussetzung für sein absolutes Verhältniß zur Welt und zum A. Testament und für sein entsprechendes Selbstzeugniß bildete, doch so daß er dieß andere zur Genüge andeutet, wenn er auch seinen Standort auf jener Seite nimmt.

Es sind zwei Seiten, die sich gegenseitig fordern. Denn Jesus würde nicht das absolute Verhältniß zur Welt einnehmen, wie es die Synoptiker schildern und bezeugen, wenn er nicht in dem Verhältniß zu Gott stünde, welches uns Johannes erkennen läßt. Jenes fordert dieses als Voraussetzung, dieses hat jenes im Gefolge. Jedes weist auf das andere hin, das eine steht im Vordergrund des Selbstzeugnisses Jesu, das andere bildet den Hintergrund desselben. Es war natürlich, daß dieser Hintergrund zwar für die tiefer dringenden Augen stets vorhanden war, aber nur zuweilen ausdrücklich hervortrat, wie auch wir das Höchste und Tiefste in unsrem Glauben und Bekenntniß von Jesu zwar stets im Herzen und in Gedanken haben und in unsern Reden von ihm für die, welche Sinn und Verständniß dafür haben, erkennen lassen, aber nur je zuweilen zum Gegenstand des ausdrücklichen Zeugnisses machen. Johannes und die

Synoptiker stehen in dem Bericht über die Reden Jesu ebenso zu einander wie in der geschichtlichen Darstellung. Johannes hat sich nicht wie jene die ganze Mannigfaltigkeit des Lebens und Wirkens Jesu, wie sie für die Augen in die Erscheinung trat, zum Thema seiner geschichtlichen Darstellung gewählt, sondern das innere Wesen und die Substanz der Geschichte, welche die verborgene Voraussetzung der einzelnen Vorgänge bildet, wie wir dieß am charakteristischesten bei der Taufe und dem Abendmahl erkannten. Ebenso verhalten sich beide zu einander in ihrem Bericht vom Selbstzeugniß Jesu. Sie repräsentiren die zwei Seiten desselben.

Freilich hat dieser Satz zur Voraussetzung, daß das Selbstzeugniß Jesu diese zwei Seiten hatte d. h. daß in Jesu Person selbst zwei Seiten, eine der Zeit angehörige und eine der Ewigkeit angehörige, vereinigt waren. Aber auch nach der Darstellung der Synoptiker waren beide Seiten in ihm vereinigt. Denn wenn sie sich auch mit ihrer Darstellung auf dem Boden der Zeit bewegen und die Person Jesu so in den Mittelpunkt derselben stellen, daß die Linien von ihm nach den verschiedensten Seiten ausgehen, so gehen ihre letzten Gedanken doch über die Begrenzung des Zeitlichen und Endlichen hinaus. Sie verfolgen die Linie nicht weiter in das Feld der Ewigkeit hinein; aber sie verliert sich doch in derselben. Sie verschwindet im göttlichen Geheimniß. Deßhalb deuten sie zwar das absolute Verhältniß zu Gott an, aber sie gehen nicht weiter darauf ein, haben also auch kein Zeugniß von einer Präexistenz Jesu. Johannes dagegen setzt ein in diesem ewigen und absoluten Verhältniß zu Gott und zieht von da aus die Linie in die Zeit herab, ohne sie aber hier weiter zu verfolgen, sondern sie verliert sich ihm hier in der Allgemeinheit der Darstellung. Deßhalb hat er zwar die Aussage von der Präexistenz, aber er erzählt weder die Geburt, noch die Taufe, noch die Versuchung, noch das galiläische Prophetenwirken u. s. w. Er deutet dieß alles an, er setzt dieß alles voraus, er verneint nicht dieß synoptische Christusbild, er bestätigt es und bekennt sich zu ihm; aber er zeichnet die Ewigkeit in dieß Bild der Zeit hinein. Denn das ist ihm die Hauptsache, das ist ihm die substanzielle Seite der Geschichte Jesu.

In dieser Eigenthümlichkeit der Auffassung und Darstellung des

vierten Evangeliums liegt was man „die Monotonie", das Fehlen aller geschichtlichen Entwickelung u. s. w. nennt. „Der Christus, der von Anfang fertig ist", „ist seinem Begriff nach eine auch in der Geschichte und der Feder des geistreichsten Schriftstellers unbewegliche, ausgelebte, monotone Figur, die trotz aller Prozesse im Anfang schon zu Ende ist und nur künstlich durch Steigerungen und neue Szenerien mühsam bis zu Ende konservirt wird" (Keim I, 117). Selbst Wittichen meint (S. 52): „Gewähren uns die Synoptiker das Bild einer Persönlichkeit, welche sich innerlich entwickelt, durch Kämpfe hindurch zur höchsten Stufe religiöser Innigkeit und Klarheit aufsteigt und daher einen reichen Wechsel der Stimmung zeigt, so ist dagegen im vierten Evangelium Christus von Anfang an eine absolut vollendete Persönlichkeit, und es findet nur ein Fortschritt des äußern geschichtlichen Lebens statt." Aber wir fürchten, man hat sich von gewissen psychologischen Voraussetzungen aus eine „Entwickelung" konstruirt, die man dann in die Darstellung der Synoptiker mehr hineintrug als daraus erholte. Was wir früher schon über das Messiasbewußtsein Jesu sahen, das gilt auch vom Bewußtsein seiner Zukunft. Die ersten dreißig Jahre des Lebens Jesu — wohl, die sind eine Zeit der Entwickelung; nur daß wir von dieser Entwickelung nicht viel wissen. Aber seit der Taufe und der Versuchung ist die Entwickelung Jesu im Grunde fertig, und auf die Zeit des Werdens folgt die Zeit des Wirkens. Seit er in der Versuchung mit dem fleischlichen Messiasthum ein für allemal gebrochen, war seine Zukunft so gut wie entschieden. Er wußte, daß er sein Werk im Widerspruch mit dem herrschenden Geiste der Zeit durchzuführen haben werde, und er hätte die alttestamentliche Heilsgeschichte schlecht kennen müssen, wenn er sich nicht gesagt hätte, daß dieß nichts anderes heiße als den Weg des Martyriums betreten. Matthäus stellt die Bergpredigt an die Spitze der Verkündigung Jesu. In dieser aber stellt Jesus seinen Jüngern keine andere Zukunft in Aussicht als die Gemeinschaft der Leiden, wie sie je und je die Propheten zu erfahren hatten (5, 12). Daraus ist unfraglich klar, wie Jesus über seine eigene Zukunft gedacht hat. Nicht anders ist es in der Instruktionsrede an die Zwölfe; Haß, Verfolgung und Tod be-

zeichnet er als ihr Loos (10, 17 f. 22. 25. 28). Können wir da über das Bewußtsein Jesu von seiner eigenen Zukunft zweifelhaft sein? Wenn er das ihm bevorstehende Todesleiden erst später zum Gegenstand ausdrücklicher Unterweisung für die Jünger macht, so ist das demnach nicht geschehen, weil die Gewißheit der Leidenszukunft erst allmählich ihm aufgegangen wäre, sondern weil es die Jünger nicht eher tragen konnten. Was man also von Bewußtseinsentwickelungen in den synoptischen Berichten gefunden hat, ist viel mehr Dichtung als Wahrheit. Auf der andern Seite fehlt es auch bei Johannes an dem Wechsel der Stimmung nicht, welchen auch Wittichen bei ihm vermißt. Das 11. und 12. Kap. reichen aus dieß zu beweisen: die innere Bewegung Jesu vor der Erweckung des Lazarus, und beim Gedanken an seinen Tod.

So groß also, wie man ihn gewöhnlich darstellt, ist der Unterschied nicht. Aber das ist richtig: die Selbstdarstellung und Selbstbezeugung des johanneischen Christus hat von Anfang an viel mehr als bei den Synoptikern etwas sich Gleichbleibendes und auf derselben Höhe sich Bewegendes. Aber wenn es, wie wir sahen, der ewige Gehalt der Person Jesu Christi ist, welchen dieß Evangelium aus der geschichtlichen und zeitlichen Erscheinung heraushebt und darstellt, so liegt es in der Natur der Sache, daß diese Ewigkeitsseite etwas Sichgleichbleibendes, wenn man will Monotones hat. Aber es ist die Monotonie der Unendlichkeit, welche der Reichthum in der scheinbaren Armuth der Gedanken, das Beharrende im Wechsel der Erscheinung ist. So hat Johannes eben Christum verstanden und in sich aufgenommen; so stellt er ihn nun auch dar. Das ist die sogenannte Subjektivität des 4. Evangeliums.

3. Die Subjektivität des 4. Evangeliums.

„Man sehe näher zu, das Buch ist nicht nur sehr einseitig, es ist auch in hohem Grade subjektiv d. h. geschichtlich willkürlich" — schreibt Keim I, 122. Daß das 4. Evangelium von allen das subjektivste, daß es in der That in hohem Grade subjektiv ist, erkennen alle an, die sich mit ihm eingehender beschäftigt haben. Aber dieß in „geschichtlich willkürlich" zu übersetzen ist ein Mißbrauch der Sprache. Es kann eine geschichtliche Darstellung in hohem Grade objektiv ge-

schichtlich sein und doch den eigentlichen Kernpunkt der Geschichte nicht getroffen haben, so daß sie in höherem Sinne unwahr ist. Und es kann eine geschichtliche Darstellung die äußern Fakta und Worte mit großer Freiheit behandeln und doch die eigentliche Seele der Geschichte zur vollsten und wahrsten Darstellung bringen. Wenn das Objekt nicht photographisch, sondern so wiedergegeben wird wie es in die Subjektivität des Beschauers eingegangen und sich in demselben gespiegelt hat — ist es darum geschichtlich willkürlich? Nur dann wenn sich das eigene Gedankenbild an die Stelle des wirklichen Spiegelbildes des Objekts geschoben hat. Allerdings wenn in Jesu nicht die Ewigkeit in die Zeit und die Transscendenz in die Diesseitigkeit eingetreten ist, dann ist eine Darstellung Jesu Christi, welche dieß zu ihrem Thema hat, „geschichtlich willkürlich". Wenn aber jenes der Fall war, dann ist eine solche Darstellung im höchsten Sinne wahr, denn sie hebt den Kern der Geschichte heraus, und stellt die Vorgänge der äußern Wirklichkeit eben darum in den Hintergrund, um jenen zur vollen Erscheinung zu bringen. Die Entscheidung liegt also in der Frage, ob bei Jesus jenes der Fall gewesen sei. Die Subjektivität der Darstellung ist kein Beweis dagegen; denn sie kann wahr sein. Wenn nun die ersten drei Evangelien uns in einen unendlichen Hintergrund blicken lassen, und wenn es anderweitig gewiß ist, daß das 4. Evangelium von einem Jünger Jesu stammt, so muß man nicht von der Subjektivität aus gegen die historische Gewißheit, sondern von dieser aus für die Subjektivität argumentiren und folgern, daß sie der Wirklichkeit entspricht.

Es ist ganz richtig, wenn Keim schreibt: „Der Zweck ist kein geschichtlicher, das Mittel ist ein geschichtliches." Gewiß. Aber so ist es mehr oder minder bei allen Evangelien. Denn es sind eben nicht Biographien u. dgl. sondern Evangelien d. h. Heilsverkündigungen. Es kommt nur darauf an, daß das Verhältniß von Mittel und Zweck nicht ein willkürliches, sondern der Sache entsprechendes, daß der nicht geschichtliche Zweck der den geschichtlichen Mitteln immanente ist. Wenn Hilgenfeld meint, das Geschichtliche sei im Dogmatischen untergegangen (Die Evv. S. 248), so können wir das, richtig verstanden, wohl anerkennen: was man das Dogmatische nennt, ist

eben die Seele der Geschichte, welche aus dem Leib der Geschichte überall herausleuchtet. Ohne eine gewisse Freiheit in der Behandlung des geschichtlichen Stoffs ist das allerdings nicht möglich, und zwar ohne eine größere Freiheit in der Behandlung desselben, als wir nach unsrer Weise der Geschichtschreibung sie uns und andern zugestehen. Aber man stand im Alterthum überhaupt und auf dem biblischen Boden speziell anders zum geschichtlichen Stoff als wir.

Mehr oder minder ist das bei allen alten Schriftstellern der Fall, daß sie „den geschichtlichen Stoff zum Träger ihrer Ideen machen und ihn den praktischen Bedürfnissen und Interessen der Gegenwart dienstbar werden lassen" und „insbesondere ist die hebräische Geschichtschreibung nirgendwo eine rein objektive, sondern hat ein prophetisches Element, indem sie die Geschichte in das Licht der praktischen religiösen Idee stellt, um dadurch eine ethische Einwirkung auf die Leser zu erzielen" (Wittichen S. 97). Das Interesse schon eines Thukydides oder Livius, vollends eines biblischen Schriftstellers ist nicht ein bloß historisches, sondern ein didaktisches. Der geschichtliche Stoff ist einem bestimmten Gesichtspunkt untergeordnet und darnach in Auswahl und Darstellung bestimmt. Es kommt nur darauf an, ob der Gesichtspunkt der Geschichte selbst entnommen oder in dieselbe erst eingetragen ist. Ist es ein der Geschichte selbst entnommener, so war es das Stehen in der Sache, das innere Gebundensein an diese, was den Schriftsteller frei machte gegenüber dem äußeren Stoff. Das gab das gute Gewissen, diesen Stoff dann in einer Weise frei zu behandeln, wie wir es uns wohl nicht erlauben würden. Vgl. Diestel, Die hebr. Geschichtschreibung. Jahrbb. f. d. Theol. 1873 S. 365—385, besonders S. 382, wo dieß besonders vom Chronisten geltend gemacht ist. Ganz in Uebereinstimmung mit dieser Art der altteſt. Geschichtschreibung hat Grau Entwickelungsgeschichte II, 459 ff. dieß den prophetischen Charakter speziell des johanneischen Evangeliums genannt und nachgewiesen.

Wenn in den Reden Jesu verschiedene Elemente waren, wenn in denselben auch der ewige und unendliche Hintergrund seines Wesens zum Ausdruck kam — und wir sahen daß dieß der Fall war — und wenn Jesus der war, als welcher er in der Christenheit von Anfang

an geglaubt wurde, so mußte dieß auch zum Ausdruck kommen: und so hob denn Johannes dieses centrale Moment des Wesens der Geschichte und der Selbstbezeugung Jesus heraus und generalisirte es. Denn es ist allerdings nicht so zu denken, als wäre die johanneische Selbstbezeugung Jesu die ganze oder auch nur die gewöhnliche Weise Jesu gewesen. Hätten wir nur das Johannesevangelium, so müßten wir denken, so wie Jesus hier spricht, so habe er gewöhnlich gesprochen und gelehrt. Das würde uns allerdings nicht ein mit der äußern Wirklichkeit sich deckendes Bild von Jesu Art geben. Aber so ist das 4. Evangelium auch nicht gemeint. Denn es setzt ja die ersten drei voraus und es will nur unter dieser Voraussetzung verstanden sein und es soll nur in Verbindung mit diesen aus ihm ein Bild von Jesu gewonnen werden. Allerdings verfährt der Verfasser des 4. Evangeliums mit großer Unabhängigkeit von den ersten Drei, in großartiger Weise unbekümmert um die, sei es nun scheinbaren oder wirklichen, Unvereinbarkeiten mit den Berichten der ersten Drei, welche auf diesem Wege entstehen; aber dieß gerade deßhalb, weil er nicht ein späterer Erdichter war, der sich an die bereits feststehende Form der synoptischen Tradition gebunden sah. Da der Einklang des Bildes Jesu ihm vor der Anschauung seiner Seele stand, so war er gewiß, daß auch den Lesern die Verschiedenheit der Darstellungen sich zu einem zusammenstimmenden Bild von Jesu zusammenschließen würde. In dieser Zuversicht hob er dasjenige Moment aus dem Wesen und Leben Jesu heraus, welches ihm das Wesentliche war und führte dieses ausschließlich durch Jesu Geschichte und Verkündigung durch. Das gibt freilich, wenn man will, ein „einseitiges" Bild. Aber es will auch nicht ein allseitiges Bild sein. Es ist nur unsere Gewöhnung historischer Darstellung, welche uns irre führt, das Gegebene anders zu verstehen als es gemeint ist, und die Freiheit, mit welcher von jenem Grundgedanken aus die ganze Erzählung beherrscht ist, für Willkür zu halten. Uns ist allerdings eine solche freie Behandlung eines gegebenen geschichtlichen Stoffes etwas Fremdes. Wir haben einen anderen Begriff von historischer Treue gegenüber dem äußeren Thatsächlichen als die biblischen Geschichtschreiber und vor Allem der Verfasser unserer Schrift. Nicht die Thatsachen

als solche sind jenen und diesem die Hauptsache, sondern die Sache. Nicht die äußere geschichtliche Wirklichkeit kopirt er, sondern auf Grund des Eindruckes, welchen die Person und die Geschichte Jesu auf ihn gemacht, gibt er das Bild wieder wie er es innerlich empfangen und wie es im Laufe eines langen Lebens sich ihm innerlich gebildet und zu seinem innersten geistigen Eigenthum geworden. Er weiß, daß er damit die höchste Wahrheit von Jesu darstellt. Es ist nicht ein selbstgemachtes Bild, welches er darstellt, oder selbsterfundene oder anderwärts her entlehnte Gedanken philosophischer Art, welche er vorträgt, sondern was er vor Jahrzehnten erfahren und erlebt und in sich aufgenommen hat, das gibt er wieder. Und wenn es mehr die Idee als die äußere Geschichte ist, die er zur Darstellung bringt, so ist es eben die Idee der Geschichte selbst, nicht aber seine eigenen Ideen. Freilich nur einer, der seiner Sache gewiß ist, der Jesum Christum wirklich erfahren und ihm dem geschichtlich Erschienenen in sein Herz und in das Geheimniß seines Wesens geschaut hat und von dieser Erfahrung nun selbst lebt — nur ein Solcher durfte Solches wagen. Aber er ist um so freier der äußeren Geschichte gegenüber, je mehr er innerlich sich durch die geschichtliche Erfahrung gebunden und in allem seinen Denken bedingt weiß.

Allerdings forderte eine solche Freiheit gegenüber der äußeren thatsächlichen Wirklichkeit einen längeren zeitlichen Zwischenraum zwischen der Erfahrung und der Wiedergabe. Es mußte die Erfahrung zuerst innerlich verarbeitet werden und in das eigene Geistesleben übergehen, damit das Zufällige in der äußeren Geschichte zurücktrete und der Geist der Geschichte selbst frei werde. Aber das 4. Evangelium ist auch das späteste. Und jener Prozeß war ja auch der wirkliche Prozeß, den die christliche Erinnerung durchgemacht hat. Es hat für uns immer etwas Merkwürdiges, daß von Jesu äußerem Leben sich so wenig Einzelerinnerungen erhalten haben, obgleich doch die Jünger Tag und Nacht mit ihrem Meister beisammen waren und die Erzählung von ihm den eigentlichen Stoff der christlichen Unterweisung bildete. Unser geschichtliches Interesse würde eine Menge einzelner Züge gesammelt und aufbewahrt haben. In der christlichen Gemeinde finden wir nichts davon. Nicht zu reden von den

äußeren lokalen und biographischen und übrigen Erinnerungen und Reliquien — selbst die Nachlese einzelner Worte Jesu in der Tradition ist eine völlig verschwindende. Auch Papias muß wenig zu sammeln und zu berichten gefunden haben. Sonst hätte sich von diesem Inhalt seiner Schrift in den Jahrhunderten, in denen man sie besaß und las, mehr erhalten. Wir sehen also, daß der ersten christlichen Gemeinde dieses äußere geschichtliche Interesse völlig zurücktrat gegen das Interesse an dem Heilsinhalt und der Heilsbedeutung der Person und der Geschichte Jesu. Nicht nur Johannes spricht dieß klar aus (20, 31); auch Justin schließt seinen Dialog (c. 142) mit ähnlichen Worten; in dem ganzen Dialog tritt gegenüber der sogenannten dogmatischen Seite die geschichtliche völlig zurück, und Justin hält es durchaus nicht für nöthig dem ungläubigen Juden „ein Lebensbild" Jesu zu entwerfen. Aber man braucht ja auch nur die paulinischen Briefe oder die petrinischen Reden und Briefe zu vergleichen, oder den Hebräer- oder Barnabas- und Klemensbrief einzusehen, um sich zu überzeugen, wie das ganze Interesse an der Person Jesu einzig und allein darauf gerichtet ist, ihn als den alttestamentlich bezeugten Sohn Gottes (Joh. 5, 39) zu erweisen und zu verkündigen. Die synoptischen Herrenworte werden wohl auch hie und da citirt, um speziell christliche Sittengebote zu begründen (Ap.-Gesch. 20, 35. Röm. 12, 9—21. 1 Kor. 4, 13. 7; häufiger bei Jakobus und Petrus; 1 Klem. 46; Barn. 4. 5. 7. 19; Hermas; Justin); auf die einzelnen Begebenheiten der evangelischen Geschichte aber, soweit sie nicht mit Geburt, Taufe, Tod und Auferstehung zusammenhängen, scheint kirchlicherseits erst von Irenäus an größerer Nachdruck gelegt worden zu sein. Und diese Wahrnehmung über das Zurücktreten der einzelnen geschichtlichen Begebenheiten des Lebens Jesu in dem Bewußtsein der frühesten Gemeinden bestätigt sich, soweit man urtheilen kann, auch durch einen Blick auf die kirchlich-apokryphische Evangelienliteratur. Kirchlicherseits beginnt die Legendenbildung über das Leben Jesu, wie es scheint, erst um die Wende des 2. und 3. Jahrhunderts. Diese Literatur aber ist ein Maßstab für das Interesse, das man an den Einzelbegebenheiten nahm.

Wenn bei häretisch-gnostischen Parteien das Interesse früher er-

wachte, so erklärt sich das durch die Stellung, welche diese Richtungen zur Heilsgeschichte, speziell zum A. T. einnehmen. Um nämlich den typologischen Beweisführungen der Kirche, die diese vorzugsweise dem A. T. entnahm, andere entgegensetzen zu können, mußten sie nothwendiger Weise zu neutestamentlichen Geschichten, zu Ereignissen aus dem Leben Jesu greifen. Aber auch für sie haben diese eben nur Bedeutung, sofern sich dieselben als Allegorien eigener dogmatischer Ideen verwenden lassen. Belege für solche spekulative theologische Ausdeutungen der Geschichte Jesu bietet schon das antignostische Werk des Irenäus in reicher Fülle. Die Gnostiker waren mithin, trotz ihrer eingehenden Berufung auf die Einzelgeschichten des Lebens Jesu, doch in Nichts „historischer" als die Kirche und ihre Lehrer.

Was nun vom urchristlichen Bewußtsein überhaupt gilt, daß es weniger an dem äußern Vorgang als an der innern Bedeutung der evangelischen Geschichte haftete, das gilt vom Johannesevangelium in besonderem Sinn. Wenn deßhalb alle Evangelien ein subjektives Moment haben, so ist dieses das subjektivste. Dieß ist an sich kein Tadel noch ein Beweis der Ungeschichtlichkeit, vielmehr kann es Ausdruck der höchsten inneren Wahrheit sein. Es kommt nur darauf an, ob der subjektive Eindruck, den der Evangelist widergibt, der geschichtlichen Wirklichkeit, soweit wir sie anderweitig kennen, entspricht, und ob für ein solches Christusbild, wie es hier gegeben ist, sich bei einem Jünger Jesu die psychologische und geschichtliche Möglichkeit begründen lassen kann. Jene Frage ist auf dem Weg der Vergleichung mit dem synoptischen Christusbild zu beantworten. Und wir sahen, daß in diesem, so verschieden es auch vom johanneischen ist, doch die Keime von diesem enthalten sind; wenn wir auch anerkennen mußten, daß zwar der Inhalt, aber nicht ebenso auch die Form der Reden Jesu bei Johannes auf Jesus selbst zurückzuführen ist; so daß wir zwar ein Recht haben, jene Reden dogmatisch zu verwenden, um des Selbstbewußtseins und des Selbstzeugnisses Jesu nach ihrem vollen Gehalte gewiß zu werden, aber nicht ebenso berechtigt sind, sie ohne Weiteres zu verwenden, wenn wir uns im gewöhnlichen historischen Interesse ein Bild von der geschichtlichen Lehrweise

Jesu entwerfen wollen. Die andere Frage aber über die psychologische und geschichtliche Möglichkeit wird sich vielleicht durch eine Vergleichung mit der Apokalypse und mit den andern neutestamentlichen Schriften beantworten lassen.

10. Das Johannesevangelium und die Apokalypse.

Es ist ein bekanntes Axiom der neueren Theologie, daß sowohl die Sprache als der Lehrgehalt und die ganze Denkweise im Johannesevangelium und in der Apokalypse zu verschieden seien, als daß beide Schriften von einem und demselben Verfasser stammen könnten. Demnach sei entweder die Apokalypse vom Apostel Johannes, aber dann nicht das Evangelium; oder das Evangelium sei von ihm, aber dann nicht die Apokalypse. Jenes ist die Annahme Baurs und seiner Schule, dieses die Annahme der Schleiermacher'schen Schule und vieler anderer positiver Theologen. Daneben hat sich in neuerer Zeit eine dritte Ansicht geltend gemacht, von Keim und Scholten vertreten, wonach beide Schriften dem Apostel abzusprechen seien. Nur Wenige wagen es beide ihm zuzusprechen.

Von entscheidender Bedeutung für die Frage nach der apostolischen Abfassung des Evangeliums könnte die Frage über das Verhältniß von Evangelium und Apokalypse nur dann sein, wenn die johanneische Abfassung der Apokalypse feststünde oder wenigstens gewisser wäre als die des Evangeliums. Das ist aber nicht der Fall. Der älteste Zeuge für die johanneische Abfassung der Apokalypse ist bekanntlich Justin in seinem Dialog. Aber derselbe Justin citirt die bekannte Stelle über die Wiedergeburt aus dem Evangelium. Nun nennt er zwar hier den Namen des Johannes nicht. Aber das Evangelium existirte unter keinem anderen Namen. Und wenn Papias in den Anschauungen der Apokalypse lebte, ohne jedoch daß wir von einem ausdrücklichen Zeugniß wissen, so hat er doch auch den 1. Johannesbrief bezeugt, und das ist, wie wir sahen, ein Zeugniß auch für das Evangelium. Also wird die Bezeugung der Apokalypse nicht stärker genannt werden können als die des Evangeliums. Kann nun die letztere bezweifelt werden, so kann es auch jene. Werden beide

bezweifelt oder verneint, wie es Keim u. a. thun, so kann man aus der Apokalypse keine Argumente gegen das Evangelium holen. Zeigen sich beide unverträglich, so muß die Entscheidung darüber, welche von beiden Schriften dem Apostel zuzusprechen sei, aus andern Erwägungen getroffen werden als aus der Unvereinbarkeit selbst. Dieß ist im Auge zu behalten, wenn eine Vergleichung zwischen beiden Schriften angestellt wird. Auch wenn diese Vergleichung die Unvereinbarkeit beider Schriften zum Ergebniß haben sollte, so ist damit nichts gegen das Evangelium bewiesen. Sie kann ebenso gut ein Zeugniß gegen die Apokalypse sein. Um so ruhigeren Gemüthes können wir daher diese Vergleichung anstellen.

Daß eine auffallende Verwandtschaft zwischen beiden Schriften trotz ihrer Verschiedenheit stattfinden muß, werden wir schon daraus schließen dürfen, daß die Tübinger Kritik das Evangelium „die vergeistigte Apokalypse" genannt hat. Die Apokalypse gehört also nicht bloß ebenso „wie so viele andere neutestamentliche Bücher zu den schriftstellerischen Voraussetzungen des Evangeliums" (Holtzmann in Schenkels Bibellex. III, 339), sondern es müssen noch ganz andere Zusammenhänge sein, welche beide Schriften mit einander verbinden.

Allerdings ist die Verschiedenheit der Sprache sowohl nach der grammatischen und stilistischen wie nach der lexikalischen Seite in hohem Grade auffallend. Aber man muß daraus nicht zu rasch Folgerungen ziehen. Für die Feststellung und richtige Würdigung des betreffenden Thatbestandes hat Ebrard in seiner Wissensch. Kritik der ev. Gesch. S. 1104 ff., vgl. mit seiner Schr. über das Evang. Joh. Zürich 1845 § 10—12, sehr beachtenswerthe Erörterungen angestellt, welche dazu dienen, die Bedeutung der sprachlichen Verschiedenheit wesentlich zu ermäßigen. Es ist sowohl die Verschiedenheit des Gegenstandes, mit welchem es Evangelium und Apokalypse zu thun haben, als auch die Verschiedenheit der Geistesstimmung, in welcher beide Schriften geschrieben sind, als endlich das durch beides bestimmte ganz verschiedene Genus der Rede, woraus sich die meisten sprachlichen Differenzen erklären.

Was die Grammatik betrifft, so ist das Evangelium korrekt, die Apokalypse inkorrekt griechisch geschrieben. Aber die Inkorrekt-

heit ist nicht ohne Weiteres ein Beweis der Unkenntniß oder mangelnden Uebung; sie ist vielmehr eine Folge der souveränen Freiheit, mit welcher der Apokalyptiker die Sprache behandelt. Wenn er z. B. 1, 4 ἀπὸ ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν καὶ ὁ ἐρχόμενος schreibt, so weiß er natürlich sehr wohl, daß ἀπὸ den Genitiv regiert und ἦν kein Participium ist; oder wenn er die Appositionen nicht im entsprechenden Kasus anfügt wie 1, 5 ἀπὸ Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὁ μάρτυς ὁ πιστός, ähnlich 2, 20. 20, 2; oder nicht im entsprechenden Genus wie 9, 13 ff. φωνὴν μίαν — λέγοντα u. dgl., so sind ihm die betreffenden Regeln natürlich nicht unbekannt, denn er handhabt sie anderwärts; aber er kümmert sich hier nicht darum. Die Fehler sind nicht Fehler der Unwissenheit, sondern es sind absichtliche Emancipationen von den Gesetzen der Grammatik. Es sind gewählte Härten der Rede, um der Sprache den Charakter der alterthümlichen harten Prophetenrede zu geben, wie sie durch den Gegenstand veranlaßt ist.

Ebenso verhält sichs mit den lexikalischen Eigenthümlichkeiten. Auch sie sind durch die Sache bedingt. Der Apokalypse fehlen die griechischen Partikeln, welche das Evangelium wenigstens in höherem Grade hat. Die Sprache soll eben nicht griechischen sondern hebräischen Charakter an sich tragen, demnach jene Vermittlungen des Gedankens entbehren, wie sie den griechischen Sprachgeist charakterisiren. Die dem Evangelium eigenthümlichen Ausdrücke ζωή, φῶς ἀλήθεια u. ähnl. fehlen hier. Denn während das Evangelium in begrifflichen Kategorien redet, so bewegt sich die Sprache der Apokalypse in Anschauungen und Bildern, wie es der Art der hebräischen und vor Allem der prophetischen Rede entspricht. Dazu kommt nun noch die völlige Verschiedenheit der gesammten Geistesstimmung in beiden Schriften. Der Charakter des Evangeliums ist still sich versenkende Wiedergabe großer Erinnerungen, die zum Eigenthum des inneren Lebens geworden sind; der der Apokalypse ist die Erregtheit und Gehobenheit der Stimmung, wie sie durch die großen und erschütternden Bilder der Zukunft hervorgerufen ist. Jenes ist in steter Rücksichtnahme auf die Leser, dieses ist ohne solche Rücksichtnahme, nur vom Gegenstande bestimmt, geschrieben. Man kann aber auch den Verschiedenheiten nicht wenige Uebereinstimmungen gegenüber-

stellen. Ebrard hat a. a. O. S. 1108 eine Reihe solcher sprachlicher Eigenthümlichkeiten aufgeführt, welche beide Schriften mit einander gemein haben. Wir nennen beispielsweise den Gebrauch von ποιεῖν in ποιεῖν ψεῦδος und ἀλήθειαν, γνώμην und ἐπιθυμίας u. dgl., vgl. Ev. 3, 21. 8, 44. Apok. 22, 15. 17, 17. Jedoch auf solche Einzelnheiten des Sprachgebrauchs kommt es weniger an als vielmehr auf die Verschiedenheit der ganzen Sprachfarbe. Diese bleibt bestehen trotz der sprachlichen Berührungen im Einzelnen. Allein eben diese Sprachfarbe der Apokalypse ist augenscheinlich eine gewählte; so pflegte der Verfasser nicht zu reden und zu schreiben. Denn so redet und schreibt man überhaupt für gewöhnlich nicht. Die Sprache des Apokalyptikers ist nicht Natur sondern Kunstform, nicht sowohl durch die Individualität des Schreibenden bedingt als vielmehr durch den Stoff und das apokalyptische Genus seiner Prophetenrede. Er konnte anders sprechen und schreiben.

Wenn nun auf der einen Seite die Apokalypse ungriechischer und inkorrekter geschrieben ist als ihr Verfasser zu reden und zu schreiben vermochte, so fragt sich auf der andern Seite, ob nicht das Evangelium zu gut griechisch ist, als daß dieses Griechisch einem geborenen Juden und Palästinenser zugetraut werden könnte. Wir haben schon früher gesehen und anderweitig nachgewiesen, daß darin nicht die ächte griechische Art zu sprechen und zu schreiben herrscht. Es hat nicht die griechische periodologische, sondern die parataktische hebräische Redeweise. Und es ist auch so ziemlich allgemein anerkannt, daß der Stil des Evangeliums den geborenen Juden verräth, und zwar den nicht griechisch gebildeten. Ein Josephus hat ein ganz anderes Griechisch zu schreiben gewußt als der Verfasser dieser evangelischen Schrift. Ihr Griechisch geht nicht über die Grenzen dessen hinaus was einem Johannes möglich war. Denn wenn der Verfasser des Jakobusbriefes, der nicht in der Diaspora, sondern in Palästina lebte, ein solches Griechisch schreiben konnte wie es sein Brief zeigt (vgl. Bleek Einl. u. s. w. § 207 S. 549), wie sollte nicht Johannes, nachdem er etwa zwanzig Jahre in griechischer Umgebung gelebt, ein Griechisch schreiben können, wie es das Evangelium zeigt? Zumal wenn er sich zur Aufgabe gesetzt, den Inhalt des Evangeliums

der griechischen Denkweise nahe zu bringen und so denn auch, so viel es ihm möglich war, in griechische Sprachweise zu kleiden?

So wird denn die sprachliche Kluft zwischen Evangelium und Apokalypse nicht unübersteiglich sein. Hier liegt auch nicht die Entscheidung.

Von größerer Bedeutung ist die Frage nach dem gegenseitigen Verhältniß des Lehrgehaltes und der ganzen Denkweise beider Schriften. Gerade hierin aber dienen die neueren Untersuchungen von Gebhardt (Der Lehrbegriff der Apokalypse und sein Verhältniß zum Lehrbegriff des Evangeliums und der Episteln des Johannes 1873) dazu, die gewöhnlichen Vorstellungen von der unvereinbaren Verschiedenheit auf ein bescheideneres Maß zurückzuführen.

Es werden hauptsächlich diese fünf Punkte in's Auge zu fassen sein: die Gottesvorstellung, die großen Gegensätze, die Christologie, das Verhältniß zum Judenthum, die Eschatologie.

Im Evangelium wird das Wesen Gottes, wie es sich in Christo geoffenbart hat, vor Allem als Leben, Licht, Liebe dargestellt. Das sind die drei großen johanneischen Grundworte und Grundgedanken, wenn es sich um die Erkenntniß Gottes handelt. Der Apokalypse ist es weniger geläufig, Gott so zu bezeichnen. Aber sie hat dieselbe Sache, nur eben in der Regel in der Form der bildlichen Darstellung, wie es die ganze Anlage der Apokalypse mit sich brachte.

Wenn das Evangelium Gott das Leben oder den Lebendigen nennt, so heißt auch in der Apokalypse Gott wiederholt der Lebendige (4, 9. 10. 7, 2. 10, 6. 15, 7.). Dieß ist Wesensbezeichnung Gottes. Oder er wird Gott genannt, der da ist und der da war und der da kommt (1, 4. 8. 4, 8. 11, 17. 16, 5), oder das A und O, der Erste und der Letzte, der Anfang und das Ende (1, 8. 21, 6. 22, 13). Das besagt dasselbe: Gott ist der bedingende Grund und die beherrschende Macht alles Seins und Geschehens d. h. das Leben. Deßhalb ist er auch der Allmächtige (1, 8 u. s. w.), der Starke u. s. w.

Was das Evangelium von Gott sagt, wenn es sein Wesen und und seine Offenbarung in Christo Licht nennt, dasselbe besagen die Visionen der Apokalypse von der Lichtgestalt Gottes und der himm-

lischen Welt: Gott wird einem glänzenden Edelstein verglichen, die um ihn thronen tragen weißes Gewand, vor Gott aber ist es wie Krystall (4, 3 ff.); der Thron Gottes ist weiß (20, 11) und die Stadt Gottes ist die leuchtende Herrlichkeit Gottes (21, 11), so daß sie der Sonne und des Mondes nicht bedarf. Denn die Herrlichkeit Gottes leuchtet ihr, und in diesem Lichte wandeln die Heiden (21, 23. 24. 22, 5). Bei der Verwandtschaft aber, in welcher Heiligkeit und Licht, Heiligkeit und Herrlichkeit mit einander stehen, ist es nicht wesentlich davon verschieden, wenn Gott als der Heilige gepriesen oder bezeichnet wird (4, 8. 6, 10).

Was die Liebe betrifft, so redet die Apokalypse allerdings mehr vom Zorn und Grimm Gottes, so daß man wohl die strafende Gerechtigkeit Gottes als die hervorragendste göttliche Eigenschaft in der Apokalypse bezeichnen konnte (Baur Vorless. über neutest. Theol. 227. Köstlin joh. Lehrbegr. S. 483). Aber das ist begreiflich genug. Das Buch schildert ja das endliche Gericht Gottes über die widergöttliche Welt. Da mußte die vergeltende und strafende Gerechtigkeit Gottes in den Vordergrund des Gemäldes treten. Aber im Hintergrund desselben sehen wir die liebreiche Freundlichkeit Gottes gegen die Seinen in mannigfaltiger Erweisung. Während die Welt dem Gerichte entgegengeht, werden sie bewahrt 7, 2 ff.; während jene dem Gerichte verfällt, werden diese gerettet in die Seligkeit bei Gott 7, 9 ff., wo kein Hunger und Durst und kein Leid sie mehr trifft und das Lamm selbst sie weiden und führen und erquicken und alle Thränen von ihren Augen abwischen wird 7, 16 f. Das Ziel aber ist die vollendete Gemeinschaft mit Gott 21, 3 f.: die Wohnung Gottes bei den Menschen, und sie werden sein Volk sein und Gott wird ihr Gott und mit ihnen sein, und sie werden erlöst sein von allem Leid. Das ist die vollendete Gemeinschaft der Liebe. Die Apokalypse ist nicht minder eine Verherrlichung der göttlichen Liebe wie das Evangelium, wie andrerseits im Evangelium nicht minder der Zorn Gottes in Christo wider seine Feinde, die Teufelskinder, die dem Gericht verfallen (Kap. 8), zum Ausdruck kommt wie in der Apokalypse.

Wenn einzelne Bezeichnungen Gottes der Apokalypse eigenthüm-

lich sind, welche im Evangelium nicht vorkommen, so ist das durch die Verschiedenheit des Inhalts bedingt. Gott heißt in der Apokalypse neunmal ὁ παντοκράτωρ, im Evangelium niemals. Aber das ist natürlich. Das Evangelium berichtet die Gnadenoffenbarung Gottes in Christo, die Apokalypse verkündigt seine zukünftige Machtoffenbarung an der gottfeindlichen Welt. Dort ist es daher der „Vater" welcher sich offenbart, hier der Weltmächtige. Was Wunder also, daß im Evangelium Gott etwa 130mal ὁ πατήρ heißt, während er in der Apokalypse nur fünfmal der Vater Jesu Christi genannt wird?

Dieß hängt zusammen mit dem Andern: der Schilderung der großen letztbestimmenden Gegensätze, wie sie in der Apokalypse zur Darstellung kommen. Sie ist das große Drama der Geschichte des Reiches Gottes in seinem Kampf mit der gottfeindlichen Welt. Gott und Satan, Christus und Antichrist, Gemeinde und Welt u. s. w. diese großen Gegensätze treten uns hier in großen farbenreichen Bildern vor Augen. Dieß bedarf keines Beweises. Denn die ganze Apokalypse bewegt sich um diesen großen Streit, der zwischen Himmel und Hölle auf Erden gestritten wird, bis dann nach dem Endgericht das Reich der Himmlischen triumphirt. Aber ist dasselbe nicht auch der Inhalt des Evangeliums, nur im Rahmen des Lebens Jesu? Es ist das Drama der Geschichte dieses Lebens, die Darstellung des wachsenden Konfliktes zwischen Jesus und seinen Gegnern. Und auch hier sind es die letzten sittlichen Gegensätze, die zur Erscheinung kommen: Licht und Finsterniß, Wahrheit und Lüge, Liebe und Haß, Gott in Christo und Satan. Es ist dieselbe Denkweise, es ist dieselbe Stimmung hier wie dort — nur eben dort in der Form apokalyptischer Visionen der Zukunft, hier in der Form vergeistigter Erinnerung der Vergangenheit, dort auf dem großen Schauplatz der Weltbühne, hier in den engen Grenzen einer Einzelgeschichte, daher dort in aller Gluth farbenreicher Bilder, hier in der stillen Bewegung des Gemüths; aber beidemale sind es dieselben Mächte welche handeln; und beidemale ist die Geschichte, die sich vollzieht, entscheidend: dort letztentscheidend, hier centralentscheidend. Wenn eine Geschichtsbetrachtung, wie sie im Evangelium zu Grunde liegt, ein großes Welt-

gemälde der letzten Dinge in den Formen apokalyptischer Darstellung entwerfen sollte — es konnte schwerlich anders ausfallen als wir es in der Apokalypse besitzen.

Dieß wäre nicht wohl möglich, wenn nicht auch die Christologie im Wesentlichen dieselbe wäre in beiden Schriften. Wenn das Evangelium das Wesen Christi in die Sphäre der Gottheit erhebt, so ist das in der Apokalypse nicht anders. Die alte Kirche hat den Apokalyptiker den Theologen genannt, weil er die Gottheit des Logos lehrte. Und eben darin sieht z. B. Scholten (der Ap. Joh. in Kleinas. 1872 S. 9) ein Argument gegen die apostolische Abfassung der Apokalypse, weil „die Apotheose Jesu zu stark ist, um einem Zeitgenossen und Schüler Jesu zugeschrieben werden zu können". Die himmlischen Geister preisen Kap. 5 das Lamm ebenso wie sie Kap. 4 Gott preisen: „sie ehren den Sohn wie sie den Vater ehren" (Ev. 5, 23). Und so wird durchweg Christus mit Gott zusammengenommen 7, 10. 11, 15. 14, 4. 21, 22. 22, 1. 3. Das Heil jetzt und in Zukunft geht gleicherweise von beiden aus; die Herrschaft der Welt kommt beiden gleicherweise zu; der Dienst der Knechte Gottes gilt ihnen gleicherweise. Zwar steht das Lamm auf den Stufen des Throns 5, 6. 7, 17; aber es ist leicht zu erkennen, warum Christus hier nicht sitzend dargestellt sein kann; anderwärts 3, 26 wird von ihm ein Sitzen auf dem Throne Gottes ausgesagt; und nicht bloß die erlöste Gemeinde huldigt ihm, sondern auch die vier Lebewesen, die Repräsentanten der ganzen Schöpfung 5, 8. Unterschiede bleiben zwar immer noch. Er heißt nicht: der da ist und der da war und der da kommt u. dgl.; er fällt nicht ohne Weiteres mit Gott selbst zusammen; er erscheint als das Organ Gottes, aber als das mit Gott zusammengehörige und des göttlichen Wesens theilhaftige Organ Gottes. Er ist der Erste und der Letzte, wie Gott, 1, 17; er heißt wie der Vater der Heilige und Wahrhaftige 3, 7. 10; er ist wie Gott das Licht: sein Antlitz leuchtet wie die Sonne in ihrem vollen Glanz 1, 17; und die Stadt Gottes wird an ihm ihre Leuchte haben 22, 5. Es ist leicht zu erkennen, daß er hier, nur eben in der Form des Bildes, ganz in demselben Verhältniß zum Vater erscheint wie im Evangelium. Und es ist ganz willkürlich wenn Baur S. 244 ff.

meint, zwar seien auch in der Apokalypse Jesu die höchsten Prädikate beigelegt, aber sie seien „nur äußerlich auf ihn übertragene Namen, welche mit seiner Person noch zu keiner inneren Einheit des Wesens verknüpft sind". Es sind eben Prädikate die von ihm ausgesagt sind, bildliche Darstellungen die gegeben werden, aber es ist doch etwas Bestimmtes dabei gedacht. Und wenn es auch der Natur der Sache nach nicht die Form der begrifflichen Entwickelung sondern der Anschauung und Vorstellung ist, in welcher die Gedanken zu Tage treten, so ist es doch eine bestimmte gedankenmäßige Anschauung von der Person Christi, ihrem Wesen und ihrem Verhältniß zu Gott, welche zu Grunde liegt. Die Anschauung aber, welche allem dem zu Grunde liegt, ist unzweifelhaft die Uebergeschöpflichkeit Christi und seine innere Zugehörigkeit zum Wesen Gottes. Und wenn er 3, 14 „der Anfang der Schöpfung Gottes" heißt, so ist ἡ ἀρχή nicht initium sondern principium, so daß er also als das Prinzip der Schöpfung, als der durch welchen alles Geschaffene ist, somit hier ebenso wie im Evangelium auch als der Präexistente bezeichnet wird.

Von hier aus aber ist kein großer Schritt mehr zum „Logos" des Evangeliums. Da, wo von der Parusie Christi zum Sieg über den Antichrist die Rede ist, heißt es 19, 13 von ihm: „und genannt ward sein Name: das Wort Gottes". Es heißt nicht: genannt wird. Nicht ein zukünftiger sondern ein früherer Name ist es. Wie er bei seiner ersten Ankunft auf Erden „das Wort" hieß, so wird er bei seiner Wiederkunft als „das Wort Gottes" bezeichnet. Oder ist „das Wort Gottes" anders zu verstehen als „das Wort" im Evangelium? Aber zu diesem ergänzt sich der Genitiv τοῦ θεοῦ von selbst, da ὁ λόγος im absoluten Sinn gemeint ist, ebenso wie wenn ἡ ζωή od. ähnl. von ihm ausgesagt wird. Das Zusammentreffen von Evangelium und Apokalypse in diesem Wort ist unverkennbar und auch stets bemerkt worden. Entweder hat man (z. B. Lücke) das Evangelium zur Grundlage der Apokalypse, oder, wie die neueren Kritiker, die Apokalypse zur Grundlage des Evangeliums gemacht. In jedem Falle ist die Berührung nicht zufällig. Denn es ist nicht eine unwesentliche sondern eine charakteristische und den drei Schriften,

welche den Namen des Johannes tragen, eigenthümliche Bezeichnung Christi, in welcher sie zusammentreffen. Und nicht bloß eine Berührung ist es sondern eine wirkliche Zusammenstimmung. Wie im Evangelium Christus das Wort heißt als die absolute Offenbarung, so ist es auch hier in der Apokalypse. Er erscheint hier als die schließliche Offenbarung Jehovas, wie sie im A. Testament verheißen ist. Darum ist auch hier zu ὁ λόγος der Genitiv τοῦ θεοῦ hinzugefügt.

Kaum eine andere Bezeichnung Christi ist der Apokalypse so geläufig als die des Lammes (ἀρνίον) — neunundzwanzigmal kommt sie vor —, mehrmals auch mit dem Zusatz des Geschlachtetseins. Im Evangelium aber wird Jesus beim Beginn seines Hervortretens vom Täufer als das Lamm Gottes bezeichnet, und im Gekreuzigten sieht der Evangelist den Typus des Passahlamms erfüllt. Beides ist charakteristisch für das Evangelium. Glaubt doch die Tübinger Kritik sogar, daß der Evangelist um dieses Gedankens willens die Chronologie der Leidenstage geändert habe. Allerdings heißt in der Apokalypse Jesus nicht wie im Evangeliem ἀμνός sondern ἀρνίον. Aber erstens ist dieß ein Unterschied nicht der Anschauung sondern nur des Ausdrucks, und sodann wird auch hiefür der Grund nicht unfindbar sein. Es ist wohl der Gegensatz der geschichtlichen Stadien des Lebens Jesu, seines Leidenswegs und der Herrlichkeitsgegenwart, der Schwachheit und der weltmächtigen Stärke u. s. w. in dem einen selben Jesus Christus, was hervorgehoben werden soll (vgl. Düsterdieck zu Apok. 5, 6).

Im Zusammenhang hiemit steht jenes Citat aus Sach. 12, 10, welches im Evangelium 19, 37 und Apok. 1, 7 in gleicher von der LXX abweichenden Form gebraucht ist. Auffallend ist diese Uebereinstimmung immer, und auch stets so gefunden worden.

Daß in der Apokalypse Jesus nicht als „der liebenswürdige Menschensohn" erscheint, wie wir ihn aus dem Evangelium kennen (Scholten a. a. O. S. 9. 130 vgl. Gebhardt S. 8), kann nicht verwundern. In der Apokalypse erscheint er eben als der Richter, nicht als der welcher gekommen ist die Verlorenen zu suchen und selig zu machen. Wie sehr aber „die Liebenswürdigkeit" Jesu auch im Evan-

gelium ihre Grenze hat, reicht das 8. Kap. aus zu zeigen. Und wie sehr er auch in der Apokalypse die mitleidsvolle Liebe ist, dieß erkennen zu lassen genügt die Verweisung auf 7, 16 f.

Aber die Entscheidung liegt in dem angeblichen Judaismus der Apokalypse und Antijudaismus des Evangeliums. Wie wenig die Berufung auf οἱ Ἰουδαῖοι oder „euer Gesetz" im Evangelium genügt, den Antijudaismus desselben zu beweisen, habe ich in meiner größeren Arbeit über das johanneische Evangelium nachgewiesen und ist jetzt auch mehr anerkannt, als zur Zeit da Fischer seine bekannte Abhandlung hierüber schrieb und Baur sich darauf als auf eine unzweifelhafte Beweisführung berief. Reicht doch das eine Wort „das Heil kommt von den Juden" Ev. 4, 22 aus, um den Antijudaismus des Evangeliums zu widerlegen. Und wurzelt doch auch, wie wir sahen, das ganze Denken und Sprechen des Evangelisten in der alttestamentlichen Schrift und im jüdischen Boden. Ebenso hat der angebliche Judaismus des Apokalyptikers sich sehr wesentliche Einschränkungen gefallen zu lassen. Wenn er Kap. 7 neben den 144,000 Versiegelten aus den zwölf Stämmen Israels in der Endzeit auf Erden die zahllosen Scharen Seliger „aus allen Völkern und Stämmen und Nationen und Zungen" nennt und sie vor dem Throne Gottes und des Lammes stehen, mit weißen Kleidern geschmückt, mit Palmzweigen in den Händen und Gott lobpreisen sieht, so ist dieß eine Anerkennung der Christenheit die aus den Heiden gesammelt wird, wie wir sie stärker auch bei Paulus nicht finden. Denn daß diese zahllosen Scharen aus allen Völkern mit jenen Gezählten aus Israel nicht identisch sind, bedarf doch wohl keines Beweises mehr. Durch die ganze Apokalypse geht die Anerkennung der Universalität des Christenthums und der Kirche hindurch (vgl. 5, 8 ff. 14, 6 f. 2, 24). Wie der Umstand, daß die Geretteten aus Israel gezählt, die Seligen aus den Heiden nicht gezählt sind, eine Unterordnung der letzteren bedeuten soll, wie z. B. Volkmar S. 146 f. meint, ist schlechterdings nicht abzusehen. Eher könnte man das Gegentheil daraus folgern. Was Baur neutest. Theol. S. 211 ff. von einer solchen Unterordnung oder Volkmar a. a. O. von einem bloßen Beisassenthum der Heidenchristen in der Apokalypse gefunden hat, ist

eingetragen. Zwar werden auf die Christenheit die alttestamentlichen Bezeichnungen Israels und Jerusalems übertragen. Aber dasselbe thut auch Paulus z. B. Gal. 6, 16. 3, 29. 4, 26. Ist ja doch auch die neutestamentliche Gottesgemeinde die Fortsetzung der alttestamentlichen, wie sich dieß schon in ihrem Namen ἐκκλησία ausspricht, welcher ja die Uebersetzung des alttestamentlichen Namens für die israelitische Volksgemeinde Jehovas ist. Liegt darin eine Prärogative Israels, so ist diese durch den Zusammenhang der Heilsgeschichte gegeben und von Paulus als selbstverständlich anerkannt sowohl in seinem Ἰουδαίῳ τε πρῶτον Röm. 1, 16 als in seinem Gleichniß vom Oelbaum Röm. 11, 17 ff.

Freilich wenn Apok. 2, 2 unter denen, die sich für Apostel ausgeben, während sie es doch nicht sind sondern Lügner, Paulus, und in den scharfen Worten der Sendschreiben gegen die Nikolaiten die paulinischen Christen gemeint wären, dann wäre diese Schrift von einem Geiste eingegeben, welcher sich mit dem des Evangeliums nicht vertrüge. Aber man müßte sich auch fragen, wie er sich mit der Universalität des Christenthums und der Kirche in der Apokalypse selbst vertragen soll. Zwar findet nicht bloß Baur und seine Schule, sondern selbst Keim noch in der Apokalypse die Polemik gegen Paulus (I, 160). Aber es wäre endlich Zeit, daß man die Unmöglichkeit dieser Meinung einsähe und zugestände.

Die zwölf Grundsteine mit den Namen der zwölf Apostel des Lammes 21, 14 beweisen nichts gegen die Anerkennung des paulinischen Apostolats. Sollte der Apokalyptiker von dreizehn Gründen und Apostelnamen sprechen? Wenn das zukünftige himmlische Jerusalem das Gegenbild der alttestamentlichen Gottesgemeinde und deßhalb von zwölf, nicht von dreizehn, Thoren die Rede ist 21, 12, so kann der Apokalyptiker auch nicht anders als von zwölf Grundsteinen, also auch von zwölf Apostelnamen sprechen. So lange die Kirche steht, hat man so gesprochen und auch paulinische Christen sind von der Zwölfzahl nicht abgegangen. Paulus gehört ja auch nicht zu den Zwölfen. Er bildet ein besonderes Apostolat, welches nicht in dem Sinne geschichtlich grundleglich ist wie jenes.

Wären die Worte 2, 2 gegen Paulus gerichtet, so wäre diese Po-

lemik allerdings um so schärfer, als sie sich gerade im Sendschreiben an die von Paulus gegründete ephesinische Gemeinde finden. Aber man mache sie auch deutlich was diese Worte dann besagen würden. Stärker hat auch das feindseligste häretische Judenchristenthum nicht gegen Paulus geeifert, als hier der Apokalyptiker gegen ihn eifern würde, wenn sein Wort von den lügnerischen Aposteln auf Paulus ginge. Wir hätten es nicht mit einer judaisirenden oder katholisirenden Umbeugung des Paulinismus zu thun, sondern mit einer absoluten und direkten Verwerfung und Verdammung. Wie wäre es möglich, daß die Erinnerung hieran in jenen kleinasiatischen Kreisen, in denen die Apokalypse heimisch war und fortwirkte, völlig verschwand? Die ganze thatsächliche Wirklichkeit der ersten Kirche legt entschiedenen Protest dagegen ein, daß man sich innerhalb derselben eine solche absolute Verwerfung des Apostels Paulus und seines Werkes als möglich denke. Wer zuviel beweist, beweist nichts. Die Lügenapostel erinnern an die falschen Apostel 2 Kor. 11, 14. 23, die sich in Korinth eindrängten um gegen Paulus zu wirken (vgl. Düsterdieck zu Apok. 2, 2). Dort sind es Judaisten, die sich für Boten Christi ausgeben und das Ansehen Pauli in seinen heidenchristlichen Gemeinden zu erschüttern suchten. An ähnliche Judaisten, die sich eines gewissen Zusammenhangs mit Jesu Christo rühmen mochten, werden wir auch hier zu denken haben.

Die Nikolaiten, von denen 2, 6. 14 f. die Rede ist, mit den Lügenaposteln zu identificiren, wie z. B. Düsterdieck thut, liegt keinerlei Grund und Recht vor. Im Gegentheil bringt 2, 6 augenscheinlich etwas anderes (vgl. auch Gebhardt S. 220 f.). Vielleicht sind diese Nikolaiten Pauliner? Irenäus I, 26, 3 und Klemens der Alexandriner Strom. II p. 162. III p. 174 berichten uns über diese Nikolaiten Näheres, und unverkennbar nicht, wie Düsterdieck meint, bloß auf Grund der Apokalypse sondern auf Grund besonderer Kenntniß, und wenigstens Klemens mit ausdrücklicher Berufung auf dieselbe. Irenäus berichtet, daß sie auf den Diakon Nikolaus zurückgehen — ob mit berechtigter oder unberechtigter Berufung auf ihn, sagt er nicht — und daß sie indiscrete leben, d. h. indem sie nämlich lehren „daß kein Unterschied sei im Huren und Götzenopferessen". Klemens

aber berichtet, daß sie das Wort des Nikolaus „man müsse das Fleisch mißhandeln" (δεῖν παραχρῆσαι τῇ σαρκί) mißdeutet hätten und in Wollust schwelgen. Von Nikolaus selbst aber erzählte er, daß er und sein Haus sich rein gehalten haben, wenn er auch einmal, um den Vorwurf der Eifersucht zu widerlegen, in einem Moment der leidenschaftlichen Erregung sein Weib ausgeboten habe. Auf diesen Vorgang mögen jene sich berufen haben, ihre Zuchtlosigkeit des geschlechtlichen Lebens damit zu rechtfertigen, während Nikolaus selbst mit seinem mißdeuteten Worte eine übertriebene Askese vertrat. Er war ein Proselyt aus Antiochien, also ein geborener Heide. Den ersten Heiden lag zuweilen eine übertriebene Askese nahe. Wie leicht diese aber im weiteren Verlauf in das Gegentheil zuchtloser Sinnlichkeit umschlagen konnte, lehrt die Geschichte der Gnosis (vgl. Kliefoth, die Offenbarung des Joh. 1. 1874 S. 174 ff.). Die Lehre der Nikolaiten war also ethnisirender Antinomismus. Und wenn wir die angebliche Erkenntniß der Tiefen Satans, deren sich die Irrlehrer in Thyatira rühmten 2, 24, hiemit kombiniren dürfen, wie doch wohl unfraglich und allgemein anerkannt ist, so ruhte jener Antinomismus auf einer gnostischen Theorie über das Geheimniß des Bösen. Das sind die Irrlehrer, welche Paulus in seinem Abschiedswort an die ephesinischen Presbyter Ap.-Gesch. 20, 29 in Aussicht stellte. Die Berufung auf Pauli freiere Stellung zum Genuß des Götzenopferfleisches, wie es auf dem Markte feilgeboten werde, ist kein Argument dagegen. In der Apokalypse handelt es sich nicht um solchen gleichgültigen Fleischgenuß, sondern um einen solchen, der in Zusammenhang mit heidnischem Wesen brachte. Beide Stücke, Götzenopfer und Hurerei, sind vom Apokalyptiker ebenso zusammengestellt wie von Paulus 1 Kor. 10, 7. 8. Denn daß die Worte Pauli auf eine Theilnahme an heidnischen Götzenopfermahlzeiten gehen, erhellt aus der citirten alttestamentlichen Stelle (vgl. z. B. v. Hofmann, die h. Schr. N. Test. 2, 2 S. 211).

Es ist demnach die Apokalypse nicht so antipaulinisch und judaistisch, daß sie mit der freieren und universelleren Denkweise des Evangeliums schlechthin unverträglich wäre.

Und endlich auch die Eschatologie derselben ist nicht der des

Evangeliums so widersprechend, daß beide Schriften nicht einem gemeinsamen Boden entstammen könnten. Es ist wahr, das Evangelium redet nicht vom Antichrist und läßt die sichtbare Wiederkunft Christi mehr zurücktreten. Seine Zukunft ist zunächst die des Geistes d. h. es bleibt bei der Gegenwart der christlichen Gemeinde stehen, wie sie das nächste Produkt der heilsgeschichtlichen Offenbarung ist, von welcher seine Verkündigung handelt. Dieß ist durch die Aufgabe des Evangeliums bedingt. Aber wenn der 1. johanneische Brief vom Antichrist redet, ohne daß dieß als ein Beweis gegen die Identität des Verfassers mit dem des Evangeliums gilt, so wird das auch der Apokalypse zu Gute kommen dürfen. Die Elemente ihrer Anschauung vom Antichrist liegen im Evangelium. Denn wenn für jene Anschauung die Vereinigung der gottfeindlichen Macht und Lüge konstitutiv ist, wie die Darstellung der antichristischen Verfolgungszeit deutlich zeigt, so sind eben diese beiden auch im Evangelium charakteristisch für den diabolischen Gegensatz oder das gottfeindliche Geschichtsprinzip, wie wir aus der maßgebenden Stelle Ev. 8, 44 sehen (vgl. auch Gebhardt S. 407). Nur daß das Evangelium seiner Aufgabe gemäß bei der Gegenwart stehen bleibt und die Inkarnation des von Anfang der Geschichte an wirksamen gottfeindlichen Geschichtsprinzips in den „Juden" und in Judas verwirklicht sieht, während der Apokalyptiker die letzte Vollendung desselben in der persönlichen Konzentration, welche es in der Zukunft finden soll, vor Augen stellt. Aber das ist nichts als die Spitze dessen, was schon in der Gegenwart der Sache nach vorhanden ist. Die Schilderung freilich ist durch das ganze Genus der Apokalypse bestimmt.

Das Thema der Apokalypse ist das Kommen Christi: ἔρχομαι. Dieses Kommen hat seine Stufen bis zur abschließenden persönlichen Wiederkunft Christi zur Erweckung und zum Gericht. Im Evangelium ist es die Gegenwart Christi im Geist, was im Vordergrund steht. Aber es ist doch Christus der im Geiste kommt. Und darin geht sein Kommen nicht auf, sondern erhebt sich zur Spitze der persönlichen Wiederkunft Christi. Und zwar ist das der erste Gedanke mit welchem Jesus beim Abschied seine Jünger tröstet 14, 2. Und auch die sichtbare Wiederkunft Christi ist dem Evangelium nicht fremd, wie 5, 28 f. zeigt.

So treffen sie beide, wenn auch von verschiedenen Ausgangspunkten, zusammen. Weder geht der Gedanke des Evangeliums in einem rein geistigen Kommen Christi auf, sondern weiß auch von einer persönlichen und sichtbaren Wiederkunft; noch kennt die Apokalypse eine bloß sinnliche Erscheinung Christi, sondern weiß auch von Vorbereitungen seiner letzten Erscheinung im Verlauf der anbahnenden Geschichte. Man muß nur das Evangelium nicht einseitig spiritualisiren und die Apokalypse nicht einseitig materialisiren. Es ist eben der Standort ein verschiedener: dort die Gegenwart des Geistes, hier der Ausgang der Geschichte. Und es ist die Darstellung eine verschiedene: dort im gedankenmäßigen Ausdruck, hier in der Form bildlicher Einkleidung und mit den Mitteln sinnlicher Anschauungen. Aber der Inhalt, der in diese Form sich gekleidet hat, ist gedankenmäßig. Nicht hat der Evangelist die Apokalypse erst zu vergeistigen gebraucht; denn diese war schon geistig gemeint und nur sinnlich dargestellt; sondern der Evangelist stellte nur die Gedanken, die auch die des Apokalyptikers sind, in der Form von Gedanken dar, während dieser in der Form von Anschauungen und von visionären Bildern. In der Lehre selbst ist kein wesentlicher Unterschied. Die Unterschiede, welche vorhanden sind — sofern jede von beiden Schriften eine Reihe von Thematen behandelt welche die andere nicht enthält —, ist bedingt durch die Verschiedenheit des Gegenstandes von dem sie handeln und durch die Verschiedenheit der Aufgabe die sie haben.

Demnach wird die Verschiedenheit zwischen beiden Schriften nicht so groß sein, daß der Verfasser der einen schlechterdings nicht auch der der andern sein könnte. Hält man dieß für unmöglich, so bliebe ja immer noch die Wahl, welche von beiden Traditionen man der andern opfern wolle. Die Unvereinbarkeit beider Schriften müßte nicht durchaus gegen das Evangelium entscheiden. Aber sie werden, wie wir sahen, nicht so unvereinbar sein, daß nur jener Ausweg der Wahl übrig bliebe.

Es ist nur eine Frage, die man noch aufwerfen könnte: wie bei einem wirklichen Jünger Jesu eine solche Anschauung von Jesu Christo, wie sie im johanneischen Evangelium vorliegt, psychologisch möglich war. Hierüber zum Schluß noch ein kurzes Wort.

11. Die psychologische Möglichkeit der johanneischen Christologie.

Wie konnte ein Jünger, der mit seinem Meister auf Erden gewandelt, der im täglichen Verkehr auch des gewöhnlichen menschlichen Lebens mit ihm gestanden, eine solche Vorstellung von ihm gewinnen, daß er ihm göttliches Wesen zuschrieb und ihn für eine geschichtliche Manifestation der Gottheit selbst ansah? Forderte diese Verklärung des Geschichtlichen in das Ewige und des Menschlichen in das Göttliche nicht eine größere sowohl persönliche als chronologische Ferne, als sie bei einem wirklichen Jünger Jesu möglich war? Aber wenn die Tübinger Schule die Apokalypse für ein Denkmal des judaistischen Urchristenthums und des eigensten johanneischen Geistes ansieht, so liegt ihr dasselbe Problem vor. Man entgeht ihm also nicht durch die Leugnung der johanneischen Abfassung des Evangeliums. Denn wenn die Apokalypse auch nur den in die Wolken erhöhten Messias und nicht die Gottheit Jesu hätte, so wäre schon diese Erhebung in das Uebermenschliche für einen wirklichen Jünger Jesu wundersam genug, um jene Frage zur Beantwortung aufzugeben. Wäre dieser Schritt psychologisch begriffen, so könnte der andere wenig Schwierigkeit mehr bieten. Aber wir sahen, die Apokalypse lehrt eine Gleichstellung Jesu mit dem Vater in der himmlischen Verehrung, welche den Sohn völlig über die Grenzen der Menschheit hinaus in den Umkreis der Gottheit versetzt. Mehr Gottheit Jesu — so zu reden — als die Apokalypse enthält auch das Evangelium nicht. Hat demnach ein Jünger Jesu so von Jesu denken und reden können wie der Apokalyptiker thut, so konnte er es auch so wie der Evangelist thut. Also ist die johanneische Christologie wegen ihrer Hoheit und Uebermenschlichkeit kein Argument gegen die apostolische Abfassung des Evangeliums, so lange man an dem johanneischen Ursprung der Apokalypse festhält.

Die kritische Ansicht setzt die Apokalypse in den Ausgang der sechziger Jahre. Aus der Mitte derselben haben wir den Hebräerbrief mit seiner Christologie. Er bringt seinen Lesern nicht eine neue, ihnen bisher unbekannte oder fremde Lehre über die Person Christi. Wollte

er dieß, so würde er seine Sache ganz anders anfassen müssen. Sein Ziel ist ein ganz anderes. Er will den Lesern vor Augen stellen, wie die neutestamentliche Offenbarung die Erfüllung der alttestamentlichen sei, um sie in ihrem Christenstande zu festigen, in der geduldigen Hoffnung zu stärken und vor Rückfall zum Judenthum zu sichern. Zu diesem Behufe erinnert er sie daran, was sie an Christi Person haben. Nicht Neues sollen sie über die Person Christi lernen, sondern erinnert werden an das was sie wissen, was ihnen aber zu entschwinden droht und daher aufgefrischt und gewiß gemacht werden muß. In diesem Zusammenhang lehren die Worte „Abglanz der Herrlichkeit und Ausprägung des Wesens" ein Wesensverhältniß Christi zum Vater, über welches keine johanneische Aussage hinausgeht. Die folgenden Worte aber bezeichnen ihn mit Uebertragung alttestamentlicher Aussagen von Jehova auf ihn geradezu als Gott (1, 8. 9). Dieß also war die Anschauung von Christus, wie sie im Kreise der Leser des Hebräerbriefes vorhanden oder doch wenigstens möglich war. Und zwar sind es judenchristliche Kreise, in denen diese Christologie heimisch war, sei es Jerusalems und Palästinas, wie es die gewöhnliche Ansicht ist, sei es Syriens wie v. Hofmann glaubt, sei es Roms wie man neuerdings vorgeschlagen hat. Es sind früh bekehrte Judenchristen (5, 12) an welche dieser Brief gerichtet ist, also solche welche mit der Zeit Jesu noch enge zusammenhängen. Demnach nicht erst späte Zeiten und fernstehende christliche Philosophen vollzogen jene Verklärung Jesu wie sie das Evangelium enthält. Mögen wir uns diese Verklärung in ihrem psychologischen Vorgang denkbar machen können oder nicht, das ändert nichts an der Thatsache. Es ist aber unschwer zu erkennen, auf welchem Wege sich dieser Prozeß vollzogen. Alle apostolische Erkenntniß erwuchs aus den Thatsachen der Geschichte. Die geschichtliche Verklärung Jesu hatte demnach auch die Verklärung der Erkenntniß von der Person Jesu zur Folge. Das Evangelium gibt uns selbst einen Anhalt hiefür, wenn es den Auferstandenen von Thomas als Herrn und Gott bekennen läßt. Der Fortschritt der Geschichte Jesu brachte auch einen entsprechenden Fortschritt mit sich. So lernte man denn die Linie der geschichtlichen Person Jesu bis in das Geheimniß des göttlichen Wesens ziehen.

Deßhalb begegnet uns schon dreißig Jahre nach Jesu Hingang in den nächsten judenchristlichen Kreisen diese Erhebung Jesu zur Gottheit. Demnach ist die Höhe der johanneischen Christologie kein Beweis gegen den apostolischen Ursprung des Evangeliums.

So können wir denn diese Untersuchungen mit dem Resultate schließen, daß — um den mäßigsten Ausdruck zu wählen — uns nichts aufgestoßen ist was die Tradition über den johanneischen Ursprung des Evangeliums widerlegte, wohl aber vieles was ihr zur Bestätigung diente. Es fehlt viel daran, daß das Urtheil der Tübinger Kritik und ihrer Nachfolger, mit welchem man die Akten dieses kritischen Prozesses für geschlossen erklärt, dem wirklichen Sachverhalt entspräche und von den Thatsachen ratificirt würde. Man wird sich darein finden müssen, in der johanneischen Frage nicht eine historische sondern eine psychologische Frage zu sehen. Historisch ist die Sache klar und entschieden, wie es bei solchen historisch-kritischen Untersuchungen nur der Fall sein kann. Die Frage gilt nur der psychologischen Möglichkeit. Aber wir sahen, daß diese Frage nicht so unlösbar ist, daß sie eine Instanz gegen die historische Evidenz bilden könnte.

Nachtrag zur Literatur.

S. 7. 1805. Bertholdt, Verosimilia de origine Evangelii Johannis.
1816. Dieffenbach, Ueber einige wahrscheinliche Interpolationen im Evang. Joh.
1818. (Wurm), Programm. Insunt nonnulla ad Authentiam Ev. Joannei vindicandam etc.

S. 8. 1821. Paulus, Heidelb. Jahrbb. S. 227—261.
1829. Crome, Beitrag zur Beantwortung der Frage: unter welchen Umständen sind unsere vier canonischen Evangelien entstanden? Stud. u. Krit. S. 754—766.

S. 10. 1842. Schnitzer. Ueber den gegenwärt. Stand d. Einleitung in's N. T. mit besonderer Rücksicht auf die johanneische Frage. Theol. Jahrbb. S. 425—473.
Derſ., Beiträge zur johannischen Kritik. Theol. Jahrbb. Tübingen. S. 627—654.
1844. Scharling, Commentatio in qua quaeritur, num quae res auctor evangelii Joann. memoriae tradidit, iis fidem et auctoritatem historicam voluerit.
1846. Kling, (Ueberſicht der spät. johann. Literatur. Ebrard 1842 Wiſſ. Krit. 1845 d. Evang. Joh. Merz 1844 zur johann. Frage. Wieseler, chron. Syn. d. 4 Evv.) Stud. u. Krit. S. 949—1028.

S. 11. 1851. Ritſchl, Ueber den gegenwärtigen Stand der Kritik der synoptischen Evv., in den Theol. Jahrbb. S. 500 ff. Vgl. Entſteh. d. altkath. Kirche. 1857. S. 48 ff. Das Ev. ist von Johannes. Das Maß des Gebrauchs ist nicht das Maß seines früheren oder späteren Ursprungs.

S. 14. 1860. Buttmann, Ueber den Gebrauch des Pron. ἐκεῖνος im vierten Evang. Stud. u. Krit. S. 505—536. Gegen Steitz. Stud. u. Krit. 1859. 3.
1861. Steitz, Der klaſſiſche und der johanneische Gebrauch von ἐκεῖνος. Stud. u. Krit. S. 267—310. Gegen Buttmanns Aufſatz.
1863. Strauß, Jeſu Weheruf über Jerusalem und die σοφία τοῦ θεοῦ. Ein Beitrag zur joh. Frage. Ztſchr. f. wiſſ. Theol. S. 84—93.
Baur, Kirchengeſchichte d. 3 erſten Jahrh. 3. Ausg. S. 146—174.

S. 16. 1867. Milligan, John the Presbyter. Jour. of Sacr. Liter. October. Joh. der Ap. u. Joh. der Presb. sind identisch.

S. 18. 1870. Tobler, Grundzüge d. evangelischen Geschichte. Anhang: Versuch der Neuherstellung der Reste der Urschrift, die in unserm vierten Evangelium noch erhalten sind.

1871. Holtzmann, Johannes der Apostel. Johannes der Presbyter, in Schenkels Bibellex. III, 328—342; 352—360.

S. 19. 1874. W. Beyschlag, Zur johanneischen Frage. Erster Artikel. Stud. u. Krit. 1874. IV.

Andere Nachträge.

Zu S. 60 Z. 5 f. v. o. Die angeführten Termini selbst zwar finden sich bei Justin nicht; aber die in ihnen ausgesprochene Anschauung liegt seinen Ausführungen zu Grunde. Wenn Theophilus (ad Autol. II, 22) die Namen der Kategorien nennt, so ist dieß äußerlich veranlaßt, und kein Unterschied der Ansicht.

Zu S. 115 Z. 15 v. u. Die Parenthese „daß nämlich Jesus zwischen 40 und 50 Jahre alt war" ist nicht ganz genau. Nach den Worten des Irenäus geht das Zeugniß der Presbyter und des Evangeliums nur auf die aetas senior (a quadragesimo autem et quinquagesimo anno declinat jam in aetatem seniorem, quam habens Dominus noster docebat, sicut evangelium *καὶ πάντες οἱ πρεσβύτεροι μαρτυροῦσιν* etc.); die 40 bis 50 Jahre sind eine Zuthat des Irenäus, welcher den Ptolemäern und ihrer Behauptung einer einjährigen Wirksamkeit Jesu gegenüber nachweisen will, daß Jesus mehrere Jahre gewirkt und omnes aetates humanas gehabt habe.

Druckfehler und Verbesserungen.

S. 5, Z. 14 v. o. statt: III, 3 lies: III, 1. — S. 6, Z. 6 v. u. st. lettre l. letters. — S. 6, Z. 4 v. u. st. Evauson l. Evanson. — S. 7, Z. 1 v. o. st. 1796 l. 1798. — S. 7, Z. 2 v. o. st. (1796) l. 1800. — S. 7, Z. 3 v. o. st. § 36 l. III, § 36. — S. 7, Z. 4 v. o. st. § 55 l. V, § 55. — S. 7, Z. 5 v. o. st. (1797) l. 1798. — S. 7, Z. 10 v. o. st. Schletter l. Schleker. — S. 7, Z. 13 v. o. st. S. 47 ff. l. S. 20—46, 47 ff. — S. 7, Z. 14 v. o. st. S. 51 f. l. S. 57 f. — S. 7, Z. 15 v. o. st. (1804) l. 1805. — S. 8, Z. 14 v. o. st. Thomson l. Hemsen. — S. 11, Z. 13 v. o. st. 355 l. 385. — S. 11, Z. 7 v. u. st. diletisse l. dilexisse. — S. 12, Z. 13 v. o. st. der l. des. — S. 13, Z. 1 v. o. st. 3. joh. l. 1. joh. — S. 13, Z. 2 v. o. st. 3. J. l. 3. Heft. — S. 13, Z. 8, 9 v. o. tilge alles und lies: Derſ., Einige weitere Bemerkungen über den Paſchaſtreit des zweiten Jahrhunderts, gegen D. Baur. Stud. u. Krit. S. 741—782. — S. 13, Z. 10 v. u. st. (1859) l. 1860. — S. 14, Z. 11 v. o. st. S. 137—204 l. 1—71. 137—204. — S. 15, Z. 1 v. o. st. 107 l. 114. — S. 15, Z. 2 v. o. st. 366 l. 368 und st. 555 l. 559. — S. 15, Z. 14 v. u. st. 326 l. 336. — S. 17, Z. 1 v. u. st. Mayer l. Meyer. — S. 18, Z. 17 v. o. st. 5. Aufl. l. 3. Aufl. — S. 19, Z. 7 und 17 v. o. füge „gegen Scholten" hinzu. — S. 25, Z. 11 v. u. st. 45 l. 35. — S. 38, Z. 1 v. u. st. 648 l. 649. — S. 43, Z. 12 v. o. st. IV, 3 l. IV, 5. — S. 47, Z. 2 v. o. st. Kanon l. Kanoniſt. — S. 49, Z. 16 v. o. st. III, 11. 8. l. III, 11. 7. — S. 57, Z. 3 v. u. st. 1, 1 l. 1, 3. — S. 72, Z. 13 v. u. st. III, 36. 1. l. III, 39. 1. — S. 74, Z. 16 v. u. st. τοῦ κόσμου l. τοῦ αἰῶνος. — S. 74, Z. 14 v. u. st. τοῦ αἰῶνος l. τοῦ κόσμου. — S. 75, Z. 2 v. o. st. συήνεσαν l. συνήνεσαν. — S. 76, Z. 18 v. o. st. 164 l. 104. — S. 76, Z. 3 v. u. st. jünger l. älter. — S. 83, Z. 16 v. u. st. 98 l. 90. — S. 87, Z. 7 v. o. st. I, 1, 2. l. 1, 1. 2. — S. 89, Z. 5 v. o. tilge: 35 u. — S. 92, Z. 2 v. o. st. 478 l. 474. — S. 98, Z. 13 v. o. st. Zebedäide l. Zebedäusſohn. — S. 99, Z. 7 v. o. st. III, 32, 7 l. III, 32, 6. — S. 105, Z. 8 v. u. st. VI, 9, 73 l. IV, p. 502. — S. 106, Z. 2 v. o. st. Λεϋὶς l. Λευΐς. — S. 109, Z. 3 v. o. st. VI, 41, 2 l. IV, 41, 2. — S. 111, Z. 2 v. u. st. E^{a}GHO l. E^{a}GHOS. — S. 114, Z. 7 v. u. st. III, 20 l. III, 32, 7. IV, 22, 4. — S. 124, Z. 18 v. u. st. Steitz l. Weitzel.

Druck von Ackermann u. Glaser in Leipzig.

BS2615.4 L973
Der johanneische Ursprung des vierten
Princeton Theological Seminary-Speer Library
1 1012 00062 7911